

«أَل . مُوت»
د.سميرة بن عمو
أو
إيديولوجيا
الإرهاب
الفدائي
المراجعة اللغوية
د. عبد الكريم حسن
Bibliotheca Alexandrina
0019815



«ألـ . مُوت»

أو إيديولوجيا الإرهاب الفدائي

طبعة ثانية منقّحة

1996م

د.سميرة بن عمو

«آلْ . مُوت»

أو إيديولوجيا الإرهاب الفدائي

المراجعة اللغوية

د. عبد الكريم حسن

الإهداء

إلى أبوي

مقدمة الطبعة الثانية

صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع في بيروت عام 1992. ولم يكدْ يمضي عامٌ أو بعضُ عامٍ حتى نفدت تلك الطبعة مؤذنةً للطبعة الحالية بالظهور.

فنفاد الطبعة الأولى، وانطواؤها على كثيرٍ من الأخطاء الطباعية وغيرها... كل ذلك كان حافزاً لهمتنا من أجل النهوض بأعباء الطبعة الجديدة.

ولئن كان هدفنا من هذا الدأب والمثابرة خدمة الحق والحقيقة، إننا لنرجو أن تعمَّ الفائدة من هذا الكتاب، وأن تلقى هذه الطبعة ما لقيته شقيقتها من رواج.

د. سميرة بن عمّو

اللاذقية في 1-8-1996



مقدمة الطبعة الأولى

في القرن الحادي عشر الميلادي، وعقب وفاة الخليفة الفاطمي «المستنصر»، نشأت فرقة «الحشاشين». وكانت بلاد فارس هي الموطن الأول لنشوء هذه الفرقة التي ما لبثت أن وجدت في سورية موطنها الثاني. وعلى الرغم من التواصل المستمر بين فرعي الفرقة، وعلى الرغم من أن سورية لم تكن المهد الأول لولادتها، فإن معرفة العالم الغربي بها قد بدأت من معرفته بفرعها السوري.

وليس في الأمر غرابة. فلقد اتفق أن وجد «الحشاشون» السوريون أنفسهم على احتكاك مع المسيحيين الأوروبيين الذين حملتهم الحروب الصليبية إلى بلاد الشام. وما «شيخ الجبل» الذي تحدّث عنه مؤرخو الحروب الصليبية إلا زعيم الفرع السوري للفرقة. وما القصص العجيبة التي نقلها الصليبيون عن «الحشاشين» إلا قصصٌ عن «الحشاشين» في سورية.

وأما الفرع الفارسي للفرقة فقد تمّ اكتشافه فيما بعد وذلك عبر قصص الرحلات التي كتبها «ماركو پولو» «Marco polo» و«أودُريك دي پوردونوني» «Odoric de pordonone». وإذا كان «جاك دو ڤيتري» «J. de Vitry» يشير إلى أن فرقة «الحشاشين» قد تأسست في بلاد فارس، إلا أنه لا يزيد على ذلك شيئاً[1].

كما أن «غيوم دو روبريك» «G. de Rubruck» يرد على ذكر «جبال الملاحدة في الشرق» وهو يعني «جبال الحشاشين المتاخمة لجبال قزوين»[2]. ويأتي كلامه

---

(1) «Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France» XXII, 47

(2) The textes and versions of John de plano Carpini and William de Rubruquism; éd. C. Raymond Bearzley, P 170.

هذا في معرض حديثه عن الرحلة التي قام بها في «منغوليا» والتي صادفت تقويض قلاع «الحشاشين» في بلاد فارس على يد هولاكو. ولا يضيف هذا المؤرخ شيئاً آخر، فهو على أية حال ـ لم يقترب من مناطق «الحشاشين». وخلال كل الفترة التي تغطي الحملة الصليبية الأولى لم ترد أية إشارة إلى «شيخ الجبل» السوري. ولكن «أنشودة أنطاكية» في نصها الذي راجعه «جراندور دو دواي» «G. de Douay» في القرن الثاني عشر الميلادي تُقحم «شيخ الجبل» على الوصف الذي تقدمه لسقوط أنطاكية.

ففي هذا الوصف يظهر «شيخ الجبل» وهو يعرض على «بودوان» «Baudouin» شقيق «غودو فروا دو بويون» «G.de Bouillon» الزواج من ابنته. فما لبث «بودوان» أن أعرب عن موافقته وسارع إلى البحث عن زوجة الغد في بلدتها «الرها». وهناك يخلع «شيخ الجبل» على صهره قميصاً يكفل للشيخ وفاء الصليبيين الأبدي[1].

وعلى الرغم من أن ظهور شخصية «شيخ الجبل» في أحداث الحملة الصليبية الأولى لا يتفق والحقيقة التاريخية، فإنه يسمح لنا بتقييم الأثر الذي تركه زعيم «الحشاشين» في الصليبيين.

وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، ومع توغل المسيحيين في سورية والأراضي المقدسة، أصبح الاحتكاك بين الصليبيين والحشاشين مألوفاً إلى الحدّ الذي جوّز معه بعض الباحثين لأنفسهم تفسير التشابه بين السلّم المراتبي عند «الهيكليين» و«الحشاشين» على ضوء تأثير «الحشاشين» في «الهيكليين»[2].

---

(1) والفعل هنا فعل «سحري» يرمي إلى نوع من التطويق الذي لا يجد الآخر للخروج منه سبيلاً

« La Chanson d'Antioche » , éd, paulin، Paris، 2 Vols, Paris 1968 . I, 181-185

(2) Von Hammer Purgstall- l'histoire des assassins.

ولقد كان «ريمون الأول» «Raymond I^{er}» كونت طرابلس الشام أول قائد صليبي يسقط على يد «الحشاشين».

ولم يكن اغتياله ـ الذي يرجّح أنه وقع في عام 1152 ـ أكثر من حادث عرضي نشأ عن إحدى المناوشات الحدودية. ولكن الثأر لهذا الحادث كان عنيفاً من جانب الصليبيين.

وننتظر عام 1192 حيث تشهد «صور» اغتيال «كونراد ماركيز دو مونفيرا» «C.M. de Montferrat» على يد اثنين من «الحشاشين». وبهذه العملية وما رافقها من ظروف ترتفع شهرة «شيخ الجبل» وفرقة «الحشاشين»، وتكتسب كلمة «الحشاشين» «Assassins» معناها الذي يدل على ممارسات سياسية يقوم بها مَنْ يحملون هذا الاسم. وهذا هو المعنى الذي سيسُود عند مؤرخي الحملات الصليبية في كافة اللغات الأوروبية تقريباً. وما لبث الخيال الأوروبي الجامح أن لمح وراء كل دسيسة في أوروبا يد حشاش أو طريقة مستمدةً من أفانين «شيخ الجبل» وأساليبه. وعلى هذا وُجّهتْ إلى «ريشارد قلب الأسد» «R. Coeur de lion» ـ المتهم سابقاً بتدبير مقتل الماركيز «دو مونفيرا» ـ تهمة التآمر على خصمه «فيليب أوغست دو فرانس» «Ph. A. de france» مستعيناً «بالحشاشين» أو أساليبهم[1] .

ولدى حصار الإمبراطور «فريدريك بارباروسا» «F.Barbarossa» لميلانو عام 1158 زعموا أنه تم إلقاء القبض على أحد «الحشاشين» في معسكر الإمبراطور[2] .

وفي عام 1195، ولدى وجود «ريشارد» ملك إنكلترا في مدينة «شينون» «Chinon» الفرنسية، زعموا أنهم عثروا على خمسة عشر رجلاً جاءوا إلى بلاطه بهدف قتله. وعندما أُوقف هؤلاء الرجال اعترفوا بأنهم «حشاشون» يعملون

---

(1) Falconnet- «/Mémiors de Littérature XvII.

(2) Von Hammer Purgstall- histoire des assassins.

لحساب «فيليب أو غست دو فرانس» «Ph. A. de france»[1] .

وفي عام 1231 قُتل الدوق «لودفيك دو بافيير» «L. de Baviere» ووُجهت التهمة إلى الإمبراطور «فريدريك الثاني» باستخدام «الحشاشين» في تنفيذ العملية. ولقد وجد البابا «إنوسانت الرابع» «Innocent IV» في هذه التهمة المسوّغ الكافي لخلع الإمبراطور من العرش وتجريده من انتمائه الدّيني[2] .

ومما يروى أيضاً أنه عندما كان «سانت لويس» ملك فرنسا قيد طفولته أرسل «شيخ الجبل» إلى فرنسا في عام 1237 اثنين من رجاله لقتله. ولكنه ما لبث أن غير رأيه فأرسل رجلين آخرين في إثرهما لمنعهما من تنفيذ المهمة.

ومن الجدير بالملاحظة أن كافة روايات المؤرخين ـ في خطوطها العريضة ـ تتفق على هذه الحادثة الأخيرة، مما يدفع إلى الاعتقاد بأنها ربما كانت أول حادثة «للفدائيين» في أوروبا[3] .

وهكذا كانت شخصية «شيخ الجبل» تزداد شهرة، فتزداد معها غرابة الروايات التي تحكي إخلاص فدائييه له.

فهذا «ماران سانودو» «M. sanudo» ينقل أنه عندما كان «الكونت هنري دو شامپانيو» «H. de champagne» في زيارة «الشيخ الجبل» وذلك بعيد اغتيال «الماركيز دو مونفيرا»، يقوم اثنان من حراس «الشيخ» بقذف نفسيهما من أعلى البرج دون وجل من الموت الذي ينتظرهما على الصخور القائمة في أسفل البرج. وكل ذلك كان تلبيةً لإشارة وجهها لهما «الشيخ» فسارعا إلى الموت في سبيل

---

(1) « Chronica Magestri Rogeri » III, 283. Kate Norgate. Richard the Lion heart (London) 1924.P. 301.

(2) Von Hammer Purgstall- «Histoire des assassins» .

(3) Ch. E. Nowell «The old man of the mountain»، speulum, october 1947. p 512.

طاعته[1].

ولقد كتب «دو غينيو» «De Guignes» «أنه كثيراً ما كان هؤلاء الفتيان يقومون برمي أنفسهم من أعلى البرج لأقل إيماءةٍ تصدر عن شيخهم كلما أراد هذا الشيخ أن يبرهن لزائريه الغرباء على قوة أتباعه وإخلاصهم»[2].

ولقد ساهمت قصص الرحلات التي كتبها «ماركوبولو» و«أودريك دي بوردونوني» في رسم الصورة الخرافية «لشيخ الجبل» كمالكٍ لجنةٍ مزيفةٍ، ومُفسدٍ للفتيان، وزعيمٍ لمحترفي القتل.

فلقد وصف هذان الكاتبان الجنة التي أعدّها «شيخ الجبل» لمن يكل إليهم مهام القتل، وكيف كان يجري تخدير هؤلاء، ثم يتمُّ نقلهم إلى «الجنة المزعومة ليغرفوا منها ما لذّ وطاب. وتنقضي أيام على هذه الحال، ثم ما يلبث هؤلاء الفتيان أن يجدوا أنفسهم خارج الجنة وقد كلفهم «الشيخ» بمهمات القتل مذكراً إياهم بـ «الجنة» التي يعدهم بالعودة الأبدية إليها فيما إذا نفذوا مهامهم بنجاح.

وما إن يأتي القرن الرابع عشر الميلادي حتى يحتل «شيخ الجبل» وأساليبه في المجال الثقافي الأوروبي المكانة التي تسمح له بالظهور في قصص الخيال دونما حاجة إلى أي تعليق من تفسيرٍ أو توضيح.

هكذا يروي لنا الكاتب الإيطالي «بوكاتشيو» «Boccaccio» في مجموعته «ديكاميرون»[3] «Decameron» قصة القس الذي أبعد الفلاح «فيروندو» مؤقتاً ليتمتع بزوجته، وكيف أن هذا القس استطاع السيطرة على فلاّحه بمادة منومةٍ كان قد حصل عليها من أحد أمراء الشرق الذي حصل بدوره عليها من مخزن «شيخ

---

(1) Von Hammer Purgstall. « Histoire des assassins » .

(2) De Guignes. « histoire général des Huns, des Turcs, des Mongols et des Tartars occidentaux » , 4 Vols (Paris. 1756) I, 341.

(3) Decameron, 3ème jours- 8ème histoire.

الجبل». ويستمر الكاتب في عرضه لهذه القصة دون ذكر لاسم «شيخ الجبل» أو توضيح لشخصيته لأنه كان على ما يبدو مألوفا عند قراء «بوكاتشيو»(1) .

وقبل «بوكاتشيو» كان شعراء التروبادور قد أدخلوا في قصائدهم «شيخ الجبل» و«حشاشيه».

«فلقد ظهر شيخ الجبل وحشاشوه في خمس قصائد على الأقل من قصائد الشعراء البروڤينساليين. فمن الواضح أن ولاء «الحشاشين» لشيخهم؛ هذا الولاء الذي أصبح شبه خرافي، قد أثّر بشدة في شعراء التروبادور. ومن الواضح أيضاً أن جمهور هؤلاء الشعراء كان قادراً على استيعاب ما يرد في هذا الشعر من تلميحات دونما حاجةٍ إلى أي تفسير. فهذا الشعر لم يكن يقدّم أية تفسيرات. ولقد استطاع شعراء التروبادور باستخدامهم للنموذج الرومانتيكي «الشيخ الجبل» وأتباعه أن يستنفدوا كل ما يختزنه هذا النموذج من إمكانيات تخصُّ العشق والعشاق»(2) .

وما إن جاء النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي حتى أصبحت كلمة «حشاش» تستعمل في إيطاليا للدلالة على «القاتل المحترف» بشكلٍ عام دون أن يحمل ذلك إشارة إلى الفرع السوري للفرقة. فلدى تعليق «فرانسيسكو بوتي» «F. Buti» في النصف الثاني من القرن الرابع عشر على هذه الجملة لدانتي:

«Io stava come il frate che confessa/ lo perfido assassini»(3) يكتب أن الحشاش «هو الذي يقتل لقاء أجر». وعلى علمهم بما كان يتمتع به «شيخ الجبل» من سلطة مطلقة، فلقد كان مؤرخو الحملات الصليبية يجهلون السر في ذلك، مما ينتج عنه أنهم يتحملون ـ بشكل ما ـ مسؤولية الصورة التي ارتسمت في الغرب عن «الشيخ» وفدائييه.

---

(1) ch. E.Nowell. «The old man of the mountain»، Speculum، october 1947. P 518.

(2) F. M. chambers. «Modern language notes», avril, 1949, p. 245.

(3) Dante. Inferno XIX, 49- 50.

«فلقد كانت معظم تواريخ الحملات الصليبية تأتي على ذكر «الحشاشين» حتى ولو اقتصر الأمر على تسجيل حوادث الاغتيال الأكثر إثارة في ما نفذوه أو حاولوه. ولقد كان «غيوم دوتير» «G. de Tyre» أول مَنْ قدّم لمحةً عن هذه الفرقة. وعلى الرغم من أنه لم يكن متحيزاً في ما أرّخ له، إلا أنه سيكون متكأ التواريخ المتحيزة. وأما مؤرخو الحملة الصليبية الثالثة فلقد قدّم أكثرهم وصفاً عن الحشاشين لدى تأريخهم لمقتل «كونراد دو مونفيرا». فهذا هو «أرنولد دو لوبيك» يخصص ـ بما يثير اهتمامنا ـ روايتين مستقلتين عن حادث القتل هذا. فأما الرواية الأول، فإنها تحتوي ـ وللمرة الأولى في تاريخ الأدبيات الغربية على ما يبدو ـ على ذكر الحشيش. وأما الثانية فإنها تتمثل في إحدى الوثائق التي احتواها تاريخ الكاتب. والوثيقة عبارة عن تقريرٍ عن البعثة التي قادها إلى مصر وسورية عام1157 المدعو «جيرارد» نائب حاكم ستراسبورغ. ويحتوي هذا التقرير على بعض التفصيلات التي لا نجدها في موضع آخر. وتأتي أهميته من حيث إنه انطباع معاصر معروف التاريخ. ويبدو أن مؤرخي الحملات الصليبية في القرن الثالث عشر الميلادي قد استندوا في كتاباتهم عن الحشاشين إلى سابقيهم أكثر مما استندوا إلى ما كان يستجد من حقائق. وفي ما عدا بعض الحوادث القريبة في الزمن لم يأت هؤلاء المؤرخون بجديد. وأفضل هذه الكتابات ما جاء به «جاك دو ڤيتري» الذي استند ـ على ما يبدو ـ إلى كتاب «التاريخ الشرقي» لـ «غيوم دوتير». وهو كتاب «مفقود» ربما اعتمده «أرنولد دو لوبيك» بدوره كمرجع من مراجعه.

ولقد عادت الحملة الصليبية التي قادها «سان لويس» بمادةٍ جديدةٍ وقيمة. وتتمثل هذه المادة في ما يرويه «جوانڤيل» «Joinville» من تبادل الرسل بين الملك و«شيخ الجبل»، ومن النقاش المهم الذي دار بين الراهب «إيڤ لو بروتون» «Yve Le Breton» و«شيخ الجبل». ولقد كانت الآراء التي نقلها هذا الراهب عن «الشيخ» في ما يخصّ الدين قريبة جداً مما نعرفه عن المذهب الإسماعيلي، هذا إذا لاحظنا مجانبته للصواب في بعض الأحيان عن غير قصد. وتشهد هذه الآراء على صحة اللقاء بين الرجلين وثبوته من الناحية

التاريخية»[1] .

ولقد كانت هذه الكتابات الآنفة الذكر، والتي تؤرخ للحملات الصليبية أكثر المصادر الأوروبية التي استثمرت فيما بعد في دراسة «الحشاشين».

«ويبدو أن المحاولة العلمية الأولى في هذا الاتجاه كانت الدراسة التي قدّمها «دونيس لوبي دورباتيي» «D. lebey de Batilly» في عام 1603. وكان عنوان هذه الدراسة: «كتاب عن أصل قدماء الحشاشين، حملة الخناجر، مع بعض الأمثلة عن قتلهم واعتدائهم على ملوك المسيحيين وأمرائهم وسادتهم»[2] .

ويعرّف هذا الكاتب بنفسه فيقول إنه «مستشار الملك وممثله في مقاطعة «النافار «La navarre» وواليه على مدينة «ميتز» «Mets». ثم يعلق أن هدفه من هذا الكتاب هو البحث عن الأصل التاريخي الصحيح لكلمة «assassin»؛ هذه الكلمة التي أصبحت كثيرة التداول في فرنسا. وأما مصادر بحثه فقد انحصرت في مؤلفات الكتاب المسيحيين من أمثال «جاك دو فيتري» و«ماتيو دو باري» «M. de paris» و«أودوريك دي پوردونوني» و«ڤانسان دو بوڤي» «Vincent de Beauvauis» و«ريغـور» «Rigord» و«نيتسـاس البيـزنطـي» «N. le Byzantin» و«إيتيـون» «Haithon» الأرمني الفرنسي و«أرنولد دو لوبيك» و«غيوم دو تير».

وأما المحاولة الثانية التي استفادت من المصادر المسيحية فقد كانت أصغر حجماً من سابقتها، ويعود تاريخها إلى عام 1659. ففي هذا العام نشر «هنريكوس بانجيرتوس». «H. Bangertus» كتاب «التاريخ السلافي» «لأرنولد دو لوبيك»[3] مـع تعليقـه الشخصـي عليـه. ويحتـوي هـذا النـصّ علـى فقـرتيـن مهمتيـن عـن

---

(1) Bernard Lewis «The Sources for the history of the syrian assassins , P 483.

(2) re- édité dans vol 20 de J. M.C. Leber, Coll des meilleures, dissertations etc (Paris 1826).

(3) « Chronicon slavorum » , éd Henricus Bangertus (Lübeck 1659).

«الحشاشين». ويحمل في ما يحمله من مناقشة لموضوعهما ـ عرضاً سريعاً لبقية المصادر اللاتينية. ويبدو أن الكاتب لم يطلع على العمل الذي قام به سلفه «دونيس دو باتيي».

وفي عام 1697 نشر «دير بولوت» «d'Herbelot» «فهرسه الشرقي» الكبير أو ما يسمى «بالمعجم الكوني» الذي يحتوي ـ بشكل عام ـ على كل ما يتعلق بشعوب الشرق[1]. فلقد ضمّ هذا العمل بين دفتيه كل ما استطاع الاستشراق أن يقدمه حتى ذلك الوقت عن تاريخ وآداب وأديان العرب والفرس والأتراك. ولأول مرة في تاريخ الدراسات الغربية عن «الحشاشين» تتم الاستفادة من بعض المراجع الإسلامية المعروفة آنذاك. وللمرة الأولى أيضاً تظهر محاولة وضع «الحشاشين» في الإطار التاريخي للشيعة والإسماعيلية. وفي القرن الثامن عشر الميلادي تعاظمت مساهمة المستشرقين في دراسة هذا الموضوع. فلقد ناقش «توماس هايد» «T. Hyde»[2] و«ج. س. السماني» «J.S. Assemani»[3] وهو ماروني لبناني، موضوع «الحشاشين» والأصل اللغوي لهذا الاسم، واقترحا في هذا الخصوص مقترحات لم تصمد في ما بعد. وأما «ج.ج. ريسك» «J.j. Reiske» فقد أضاف بنشره لتاريخ «أبي الفداء» مصدراً عربياً جديداً. وعلى الرغم من أن أهمية هذا المصدر قد تضاءلت فيما بعد بسبب حداثته زمنياً، فقد احتفظ بجانب من الأهمية إلى أن عُرفت المراجع التي استند إليها. وأما الخطوة الأكثر تقدماً فقد أنجزها القرن الثامن عشر على يد كاتب فرنسي غير مختص بالاستشراق وهو «م. فلكوني» «M. Falconnet» الذي قدّم للأكاديمية الملكية للآثار والآداب دراسة نقدية تحليلية مفصلة عن تاريخ

---

(1) d'Herbelot, bibliothèque orientale, 4 Vols, Paris, 1697.

(2) « Historias religionis Veterum Persauum » - oxford, 1700- 2ème éd 1760.

(3) Bibiiotheca oriantalis Clementino - vaticana (Rome 1719- 1728).

«الحشاشين»(1). وتتفحّص هذه الدراسة الكتابات الغربية بدءاً بأعمال الرّباني الأسباني «بنجامين دو توديلا» «B. de Tudela» و«غيوم دو تير» اللذين كانا من بين الغربييّن - أول من كتب عن الفرقة، ثم تقارن الدراسة بين هذه الكتابات والروايات البيزنطية والمواد الشرقية التي قدّمها «دير بولوت». ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الدراسة تحيل إلى تاريخ «أبي الفداء» في فقرات كان قد حصل عليها المؤلف عن طريق معاصره «دو غينيو». وتتناول الدراسة فرقة «الحشاشين» بفرعيها السوري والفارسي مشيرةً إلى القرابة التي تربط بينها وبين الإسماعيلية والقرامطة وفرق الشيعة الأخرى. كما أنها تسهب في البحث عن الأصل اللغوي لكلمة «حشاشين».

وفي السنة ذاتها، قدّم «دولا راڤاليير» «De la ravalière» دراسةً تتركز في الموضوعات الثلاثة التالية: مقتل «كونراد»، والرواية التي جاء بها «ريغور» عن التهديد الذي تعرّض له «فيليب أوغست» عام 1192، والمؤامرة المزعومة التي حيكت ضد «سان لويس» حسب رواية «غيوم دونانجيس» «G. de nangis»(2).

(وفي عام 1762 ينشر «دو غينيو» مقالاً عن سقوط القلاع الفارسية في أيدي المغول(3)).

ثم تأتي حملة «نابليون» وما تلاها من تمتين العلاقات مع العالم الإسلامي مما يدفع الاستشراق قدماً إلى الأمام ويوفر له الفرص الجيدة لتظهر مع مطلع القرن التاسع عشر مجموعة من الدراسات المهمة.

وكانت أول دراسة مختصة بـ«الحشاشين» - من بين هذه الدراسات - مقالاً نشره

---

(1) «Dissestation sur les assassins Peuple d'Asie» - Mémoires de littérature XVII, Paris 1751.

(2) «Histoir de l'académie royale» XVI (Paris 1751).

(3) in «Histoire générale des Huns» (Paris 1762) III- 128- 129.

«سيمون السماني»[1] أستاذ اللغات الشرقية في جامعة «پادوفا» عام 1806. ويتضمن هذا المقال تعريفاً سريعاً بالفرقة يعتمد فيه صاحبه على «دير بولوت» في ما يخص المراجع الشرقية وعلى «دولا مارتينيير» «De la Martinière» في «معجمه الجغرافي». وكل ما أتى به هذا الكاتب من جديد ينحصر في إضافته اقتراحاً جديداً يتعلق بالأصل اللغوي لكلمة «حشاشين». ولكن نصيب هذا الاقتراح لن يكون أفضل من نصيب الاقتراحات السابقة حيث ستطرح كلها جانباً. وبعد «السماني» بسنة نشر «ج. مارتي» «J. Marty» مقالةً تتناول الموضوع ذاته[2].

وفي التاسع عشر من أيار عام 1809 قدّم «سيلفيستر دوساسي» «S. de sacy» إلى «المعهد الملكي» الفرنسي بحثاً بعنوان «دراسة عن سلالة الحشاشين والأصل اللغوي لاسمهم»[3].

ولقد كان لهذه الدراسة من بين كل الدراسات أثر عظيم لأنها بالإضافة إلى إفادتها من المراجع العربية التي نشرها أو أحال إليها الباحثون السابقون، قد أفادت من «مجموعة المخطوطات العربية» في باريس. وتحتوي هذه «المجموعة» الغنية على العديد من الكتب التي تؤرخ لمرحلة الحملات الصليبية والتي نخص بالذكر منها تاريخ «أبي شامه». فأما عن تحليل «دوساسي» لهذه المراجع، فإنه سيطغى على كل الجهود التي بذلها الدارسون الأوروبيون في هذا المضمار.

على أن أهم أقسام هذا البحث هو ذاك الذي يطرح فيه الكاتب الحلّ النهائي للقضية التي طالما نوقشت والتي تتعلق بمعنى كلمة «حشاشين». فبعد مناقشته للاقتراحات السابقة ودحضها، بيّن الكاتب أن أصل التسمية هو «الحشيش» الذي تذكر المصادر الموثوقة شرقيةً وغربيةً أن أتباع «الشيخ» كانوا يتعاطونه. وللبرهنة

---

(1) Giornale dell italiana litteratura XIII (Padoue 1806) 241- 262.

(2) « Memoire istoriche del poplo degli assassini e del vechio della montagna Loro Capo signore » (leghorm 1807).

(3) « Mémoire d'histoire et de littérature orientales » (paris. 1818).

على هذا الرأي يستشهد الكاتب بمجموعة من النصوص العربية التي تطلق على «الحشاشين» اسم «حشيشية».

ولقد كان الاهتمام الذي لقيته دراسة «دوساسي» عاملاً أساسياً في ظهور معلوماتٍ جديدةٍ مستقاةٍ من مصادر جديدة ومختلفة نوعياً عن سابقاتها.

ففي عام 1809- 1810 ظهرت للقنصل الفرنسي العام في حلب «م. روسو» «M. Rousseau» مقالته عن الإسماعيلية في سورية(1). وهذه المقالة التي علّق عليها «دوساسي» عبارةٌ عن عملية وصف للطائفة الإسماعيلية في زمن الكاتب. ويشمل هذا الوصف النواحي الجغرافية والتاريخية والدينية.

هذا وقد نُشرت في القرن الثامن عشر بعض ملاحظات الرحّالة عمّن تبقّى من الإسماعيليين في وسط سورية.

ولكن «م. روسو» هو أول من استطاع الوصول إلى مصادر المعلومات الإسماعيلية، كما أنه كان أول من حمل إلى أوروبا بعض الحقائق التي استقاها من الإسماعيليين أنفسهم. ففي عام 1812 نشر مقتطفات من أحد كتب الإسماعيلية(2) كان قد حصل عليه من مصياف في سورية. وعلى الرغم من أن هذا الكتاب لا يقدّم إلا القليل من المعلومات التاريخية، فإنه يسلط بعض الضوء على العقيدة الدينية للطائفة. وقد حصل «م. روسو» على عددٍ آخر من النصوص التي نشر بعضها فيما بعد.

وفي عام 1814 نشر المؤرخ الفرنسي «إيتيين كاترومير» «E. Quatremère» دراسة بعنوان «بحث تاريخي عن الإسماعيلية»(3). وتُعدّ هذه الدراسة الأولى من نوعها لأنها تنحو منحى تاريخياً واضحاً. وتكمن أهميتها في اعتماد صاحبها بشكلٍ

---

(1) in Cahier XLII. annales de voyage (paris 1809- 1810) XIV.

(2) in Cahier LII. « annales de voyage » . p 28.

(3) « Fundgruben des orients » (vienna 1814) IV. 339- 376.

كبيرٍ على مصدرين جديدين هما «تاريخ حلب» لـ«ابن العديم» وتاريخ «ابن الفرات». ولكنَّه لئن كانت هذه الدراسة عرضاً تاريخياً لنشاط الإسماعيلية في سورية بشكل خاص، إنها لا تتناول نشأة أو تطور هذه الطائفة، ولا تشير إلى موقعها من التاريخ الإسلامي ولا حتى من تاريخ سورية. . .

وفي عام 1818 ظهر في «شتوتغارت» كتاب «عن تاريخ الحشاشين» للكاتب الألماني «جان ڤون هامير» «J. V. Hammer»[1]. والكتاب فضلاً عن أنه يؤرخ لفرع الفرقة الفارسي إنه يضع الفرقة في الإطار التاريخي للإسلام. ولقد لقي هذا العمل الذي كان أول كتاب يصدر عن «الحشاشين» منذ «لوبي دو باتيبي» نجاحاً كبيراً، وبقى لمدة طويلة حجةً في هذا الموضوع. ويعرض هذا الكتاب تاريخ أئمة «ألَ ـ مُوت» ـ الواقعة في الشمال الغربي من بلاد فارس ـ بدءاً من «الحسن الصباح» مؤسس القلعة وانتهاء بـ «ركن الدين خورشاه» الذي تهدمت القلعة في زمانه على يد المغول. ويعتمد الكتاب أساساً على مصادر فارسية منشورةٍ وغير منشورة ثم ينتهي بعرضٍ موجزٍ للتاريخ المتأخر للفرقة في سورية وبلاد فارس. ويشمل هذا العرض بعض الأحداث المعاصرة للكاتب. كما أن الكاتب يقدّم تحليلاً وجيزاً يقتصر على «الحشاشين» في سورية، ويعتمد فيه على أبحاث عربية وتركية حديثة بعض الشيء. وعلى الرغم من نقاط الضعف في هذا الكتاب فإنه شكّل خطوة مهمة في فهم المكانة التي يحتلها «الحشاشون» في التاريخ الإسلامي.

وفي عام 1925 نشر «أ. جوردان» «A. Jourdain» مقالاً قصيراً[2] يتحدث فيه عن معتقدات الإسماعيلية في سورية كما يتحدث عن تاريخهم منذ الحملات

---

(1) « Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen » .
ولقد ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية عام 1833 على يد «P. A de la Nourais»
كما ترجم إلى الإنكليزية عام 1835 على يد «O.C. wood».

(2) in M.Michaud. « histoire des Croisades » (Paris 1825) II note 2P. 549.

الصليبية وحتى زمن الكاتب. ولقد استند في مقاله هذا إلى «دوساسي» و«كاترومير» و«م. روسو» و«ميرخوند». وتجدر الإشارة إلى أن الكاتب قام بنشر «تاريخ» ميرخوند بالفارسية كما قام بترجمة بعض مقتطفاته إلى الفرنسية وذلك تحت عنوان «تاريخ أئمة الإسماعيلية في بلاد فارس: ترجمة عن التاريخ الفارسي لميرخوند»[1]. ويُعدّ «تاريخ» ميرخوند من أهم المصادر الفارسية التي تعنى بموضوع «الحشاشين» في بلاد فارس.

وأخيراً فقد قام «شارل ديفريمري» «Ch. Defremery» في عام 1854 -1855 بنشر مقالين مطولين في «المجلة الآسيوية» يتناول فيهما موضوع «الحشاشين» في سورية. فأما المقال الأول فقد عني بالمرحلة التي تبدأ بقدوم الدعاة الأوائل من بلاد فارس وتنتهي بتنصيب «راشد الدين سنان» شيخاً للجبل. وأما المقال الثاني فقد أفرده الكاتب لعهد «راشد الدين» وما يليه.

وبالإضافة إلى كل المراجع التي اعتمد عليها «كاترومير» سابقاً فقد اعتمد الكاتب في مقاليه هذين على مجموعة من كتب التاريخ العربية نخص منها بالذكر: «المنتظم» لـ «ابن الجوزي» و«النجوم الزاهرة» لـ«أبي المحاسن ابن تغري بردي» و«تاريخ الإسلام» لـ«الذهبي» و«الكامل في التاريخ» لـ«ابن الأثير». وعلى الرغم من الحداثة النسبية لهذه التواريخ فإنها تحمل معلومات جديدة سمحت لـ «دوفريمري» بإضافة الكثير إلى معلومات سابقيه خصوصاً في ما يتعلق بدور «الحشاشين» في الأحداث السياسية والعسكرية إبان الحروب الصليبية[2] .

---

(1) Notices des manuscrits (Paris 1813).

(2) ولقد نشر «ديفريمري» «Defremery» أيضاً تاريخ السلاجقة في المجلة الآسيوية ـ المجموعة الرابعة ـ كانون الثاني 1849، واعتمد في بحثه هذا على تاريخ «حمد الله مستوفي».
ـ كما نشر في المجلة الآسيوية ـ المجموعة الخامسة ـ 1856 مقالاً عن «تاريخ الإسماعيلية أو باطني بلاد فارس المشهورين بالحشاشين».
ثم نشر في المجلة الآسيوية ـ المجموعة الخامسة ـ 1860 مقالاً آخر بعنوان=

ومن ذلك الحين لم تكفّ عن الظهور مواد جديدةٌ تتعلق بهذا الموضوع. فلقد تمَّ نشر مجموعةٍ كبيرةٍ من الكتب اعتمدها الباحثون الأوائل، كما تمّ التعرف على كتب كثيرةٍ أخرى كانت ما تزال مجهولةً وغير مدروسةٍ مما أتاح الفرصة لإعادة تقييم ما نمتلكه من مواد.

ففي عام 1877 نشر «غويار» «Guyard» أول عملٍ تاريخي إسماعيلي مشفوعٍ بترجمةٍ فرنسية. وهو عبارةٌ عن مجموعة من الطرائف التي كانت تُروى عن شيخ الجبل «راشد الدين سنان»[1].

كما ظهرت دراسات عن أصول الفرقة وتاريخ نشوئها، وعن أصول ونشوء فرقٍ أخرى تمتُّ إليها بصلة القرابة، ونخص بالذكر تلك الدراسة التي كتبها «م.ج. دوخويي» «M.G. de Goeje»[2].

ولكن الأهم في ذلك هو أن معرفتنا بالطائفة الإسماعيلية انقلبت جذرياً بعد الاكتشاف والنشر الجزئي والدراسة لمجموعةٍ غنيةٍ من الأدبيات الإسماعيلية التي احتفظ بالقسم الأكبر منها من تبقى من الفرقة في الهند، واحتفظ ببعضها من تبقى من الفرقة في اليمن وبلاد فارس وآسيا الوسطى.

وعلى الرغم من أن هذه الأدبيات لم تسلط إلا القليل من الضوء على تاريخ «الحشاشين» في سورية، فإنها عمّقت معرفتنا بالمركز الفارسي للفرقة. وأكثر من ذلك فلقد فرضت علينا مراجعةً شاملةً للأفكار التي نحملها عن المذهب

=«بحث في تاريخ الإسماعيلية أو باطنيّ بلاد فارس المشهورين بالحشاشين».
ونشير هنا إلى أن المقالين الثاني والثالث من هذه المقالات عبارة «عن ترجمة لما كتبه الجويني» عن الإسماعيلية. كما نشير إلى أن الكاتب يشفع ترجمته للمقال الثاني بتعليق عليه.

(1) وعنوان هذا العمل «أحد كبار شيوخ الحشاشين في عهد صلاح الدين». المجلة الآسيوية ـ المجموعة السابعة ـ العدد العاشر ـ عام 1877.

(2) دراسات عن القرامطة Leiden 1862 ـ الطبعة الثانية 1880.

الإسماعيلي وعن المعنى التاريخي والديني للحركة الإسماعيلية في العالم الإسلامي. وهذه المراجعة تختلف بشكل جذري عن الصورة العدائية والمشوهة التي أخذها مستشرقو القرن التاسع عشر من كتابات رجال الدين من السنة ومن المؤرخين الذين كان ديدنهم الردّ والتكفير لا الفهم والشرح»[1].

وهكذا يندرج عملنا في إطار «المراجعة الضرورية» إن لم نقل تبرئة ذكرى «ألَ ـ مُوت» التي شوهتها رواية الرعب[2] لفترة طويلة؛ هذه الرواية التي نسجها خيال الصليبيين و«ماركو پولو» والمستشرقون الذين تواطئوا مع الدعاية العنيفة التي شنتها الخلافة العباسية ضد الإسماعيلية.

ومن المؤكد أنه إذا كانت كلمة «الاغتيال» «L'assassinat» تعود في الأصل إلى كلمة «الحشاشين» العربية، وإذا كان «الحشاشون» أول الفرق الإسلامية التي نظمت الاغتيال السياسي، فإن هؤلاء «الحشاشين» لم يخترعوا الاغتيال ولا الاغتيال السياسي. فالقتل قديم قدم البشرية. والاغتيال السياسي ولد في نفس الوقت الذي ولدت فيه السلطة السياسية: إنه وسيلة «بسيطة» وسريعة للحدّ من تجاوزات السلطة السياسية ممثلةً بأحد المتنفذين. كما أنه وسيلةٌ لإحداث تغييرٍ سياسي يقوم على إبعاد المتنفذين السياسيين وتبديلهم.

فالاغتيال السياسي الذي يستند في العادة إلى أسباب شخصيةٍ أو عصبويةٍ أو عائلية يُعَدُّ ظاهرةً شائعة في الممالك والامبراطوريات ذات الحكم المطلق في الشرق والغرب.

وإذا كان «الحشاشون» أول المسلمين الذين نظمّوا الاغتيال السياسي، فإنهم لم

---

(1) «B. Lewis»، «مراجع لدراسة تاريخ الحشاشين في سورية» Speculum XXVII، عام 1952.

(2) هذا التعبير لـ «هنري كوربان» في كتابه: «Histoire de la philosophie P. islamique 137, Paris, 1964 وهو ترجمةٌ للتعبير الفرنسي «Roman noir».

يكونوا أول فرقةٍ دينية جعلت منه ممارسةً «تقيّة». فـ «السيكاريون» «sicarri» - كفرقةٍ يهوديةٍ تدعى أيضاً «الزيلوتية» «Zelotae» نسبةً إلى «zele» بمعنى الحميّة الدينية التي تحرّك الأتباع ضد أعدائهم الدينيين - كانوا يمارسون ما يعتقدون أنه «الاغتيال التقي» «assassinat pieux».

ولقد تسبّب «السيكاريون» في ثورة اليهود ضد اضطهاد «فلوريس» «Florus» حاكم منطقة القدس لهم، وساندوا هذه الثورة ببسالة. وكان الخنجر «sica» سلاحهم في ذلك. ومن هنا تأتي تسميتهم بـ «السيكاريين». وكانوا يُصفّون بـ «ورعٍ» و«تقوى» كل من كان يعارضهم أو يقف عائقاً في طريقهم.

وإذا تقدمنا في الزمن أكثر وجدنا أتباع «أبي منصور العجلي» يمارسون القتل كمن يقوم بواجب ديني. ولقد عاش «أبو منصور» هذا في الكوفة في بداية القرن الثامن الميلادي، وادّعى الإمامة، وقال بالمعنى الرمزي لفرائض الشريعة الإسلامية، وأنه ليس من الضروري التقيد بمعناها الحرفي، كما قال بأنه لا وجود مستقلاً للجنة والنار، وإنما هما ما يشعر به الإنسان في حياته الفانية من لذةٍ وألم.

وكان «المغيرة بن سعد» من قبيلة «أبي منصور» يبرر رأيه ويفعل فعله. كما كان أتباع الرجلين مجبرين بمقتضى عقيدتهم على استخدام نوعٍ واحدٍ من السلاح في ممارسة القتل الطقوسي. وفي الوقت الذي كانت تستخدم فيه مجموعة «المغيرة» الهراوات الخشبية لقتل ضحاياها، كانت مجموعة «أبي منصور» تستخدم الأنشوطة لخنقهم. ولم يكن من المسموح به لهاتين المجموعتين أن تستخدما الأسلحة المعدنية لأنه لم يظهر المهدي بعد.

ولكنه إذا لم يكن «الحشاشون» هم الذين ابتدعوا القتل والاغتيال السياسي، وإذا لم يكونوا أول من ألصق التقى بالقتل، فإنهم أول من استخدموا الإرهاب كسلاحٍ سياسي ينظمونه ويخططون له على المدى الطويل. فبينما كانت ممارسة القتل على يد «خنّاقي» العراق عشوائية وضيقة النطاق، وبينما كانت الاغتيالات السابقة «للحشاشين» تتم على يد مجموعات صغيرةٍ من المتآمرين ذوي أهدافٍ

وفعالياتٍ محدودةٍ، كان «الحشاشون» بحق أول الإرهابيين.

لقد أدرك «الصبّاح» أنه لا يمكن لدعوته أن تنتصر في وجه الأكثرية الأصولية التي يمثلها الإسلامي السني. كما أدرك أن أتباعه لن يستطيعوا مواجهة السلطة المسلحة للدولة السلجوقية والتغلب عليها.

وهكذا لجأ «الصبّاح» إلى ما يمكن لقوةٍ صغيرةٍ منظمةٍ ومنضبطةٍ أن تلجأ إليه في مواجهة عدوٍ أقوى على كافة المستويات؛ لقد لجأ إلى حملةٍ من الإرهاب الذي لا يتوقف، فأما التنظيم القادر على شنّ الحملات ومواجهة الحملات المضادة، وأما الفكر الذي يلهم «الإرهابيين» ويسندهم حتى الموت، فإنهما ـ وهما العنصران الضروريان لكل حملةٍ إرهابية ـ لم يكونا غريبين عن فدائيي «ألَ ـ موت».

ومن هنا، فإن عملنا يطمح إلى استخراج الإيديولوجية الكامنة وراء «الإرهاب النزاري»، وذلك استناداً إلى تحليل ما تبقى لهذه الفرقة من مؤلفات. ومثل هذه الإيديولوجية في مثل هذا المجتمع الإسلامي في خضمّ القرن الحادي عشر الميلادي حيث لا فصل بين الدين والسياسة، لا يمكن أن تتموضع إلا في نطاق الدين.

وأما أبواب الدراسة فلقد وزّعناها في ثلاثةٍ يشتمل كل منها على ثلاثة فصول.

ـ يعيد الفصل الأول من الباب الأول إلى تاريخ الإسماعيلية بشكلٍ عام، مما يسمح لنا بتحديد موقع فرقة «ألَ ـ مُوت» من الفرق الشيعية الغالية والشيعة الاثني عشرية.

ـ ويعيد الفصل الثاني إلى تاريخ حكم «ألَ ـ مُوت» الذي نستند في بنائه إلى ما ترجمه المستشرق الفرنسي «ديفريمري» «Defremery» من تاريخ «الجويني»، كما نستند إلى ترجمة «جوردان» «Jourdain» لتاريخ «ميرخوند» بما يغطي سجل الوقائع التي قصّرت عنها ترجمة «Defremery».

إن التأريخ لحكام «ألَ ـ مُوت» يسمح لنا بالفصل بين ثلاث مراحل:

ـ مرحلة «ما قبل القيامة».

ـ مرحلة «إقامة القيامة» على يد «حسن على ذكره السلام».

ـ ومرحلة «الدعوة الجديدة» التي جاء بها «جلال الدين حسن».

ـ وأما الفصل الثالث، فإنه تأريخٌ لكتابات الإسماعيلية يستند إلى كتاب «إيڤانوف» «Ivanov» الذي بعنوان «الكتابات الإسماعيلية: مسح بيبليوغرافي»[1].

وبالإضافة إلى ما يلقيه هذا التأريخ من أضواء على الكتابات «الألَ ـ مُوتية»، فإنه يسوّغ اختيارنا للنصوص التي سنحللها في الباب الثاني، وستكىء عليها في الباب الثالث.

ـ هكذا ينفرد الباب الثاني بتحليل ما استطعنا تجميعه من النصوص التي تنتمي إلى مرحلة «ألَ ـ مُوت»:

ـ في الفصل الأول نقوم بتحليل «الفصول الأربعة» لـ «الحسن الصبّاح» كما جاءت معرّبةً على يد «الشهرستاني» في كتابه «الملل والنحل». وسيسمح لنا هذا التحليل بتعزيز رأي المؤرخين الذي يقول بعدم نشوء أي خلاف عقيدي «قبل القيامة» بين المذهب الإسماعيلي الفاطمي ومذهب «ألَ ـ مُوت».

وفي الفصل الثاني نقوم بتحليل الكتيب الذي بعنوان «هفت بابي بابا سيدنا»[2]. ولقد اعتمدنا على الترجمة الإنكليزية لهذا الكتيب، وهي الترجمة التي قام بها عن الفارسية «هودجسون» «Hodgeson» وألحقها بكتابه الذي بعنوان «فرقة الحشاشين»[3].

ويفضي تحليلنا لهذا الكتيب إلى أن «رفع التكليف» و«تأليه الإمام» هما ما يميز

---

(1) «Ismä'ili litterature: a bibliographical survey», Ivanov, 2ème édition, Teheran, 1963.

(2) وترجمة هذا العنوان إلى العربية: «السبعة أبواب لبابا سيدنا».

(3) «The order of the assassins», La Haye, 1955.

مذهب «القيامة» من المذهب الفاطمي.

ـ وفي الفصل الثالث نقوم بترجمة القصيدة التي بعنوان «قصيدة في مدح ثلاثة فدائيين» للشاعر الفارسي «الريِّسْ حسن». ولقد ترجمنا هذه القصيدة عن النص الإنكليزي الذي ترجمه بدوره «إيڤانوف» عن الفارسية.

ولا شك أن هذه القصيدة على جانب كبير من الأهمية لأنها تفصح عن تسمية الفدائيين بالمجاهدين.

ـ وهذا ما يسمح لنا بالعبور إلى الباب الثالث الذي نخصص الفصل الأول منه لدراسة مفهوم الجهاد دراسةً تطورية. كما نخصص الفصل الثاني لدراسة مفهومي الجنة والنار بغية وضعهما موضع المقابلة مع ما يرويه «ماركو پولو» عن جنة «الصبّاح».

وفي الفصل الثالث ندرس مفهوم الإمامة، والعلاقة بين الإمام وأتباعه. وتغطي دراستنا لمفاهيم هذا الباب الفترة التي تمتد من مرحلة «ما قبل القيامة» إلى ما بعد دعوة «جلال الدين حسن».

ولقد أجزنا لأنفسنا في هذا الباب استخدام النصوص التي تنتمي إلى المرحلة الفاطمية حيث تأكد لنا أنه ما من فرقٍ عقيدي بين المذهب الفاطمي ومذهب «ألَ ـ مُوت» قبل «القيامة». هذا من جهة؛ ومن جهةٍ أخرى، فإننا لا نعثر على نصوصٍ نزاريةٍ تنتمي إلى مرحلة «ما قبل القيامة».

ـ وتوصلنا في الختام إلى استخلاص العنصرين الأكثر أهمية في الإيديولوجية الكامنة وراء الإرهاب الفدائي. فأما الأول، فهو ذلك التصور الخاص لمفهوم الجهاد، وأما الثاني، فإنه يتعلق بنظرية الإمامة. ولما كان إسماعيليو «ألَ ـ مُوت» يهدفون إلى إحلال الإمامة الحقيقية، كانت أعمال الاغتيال التي قام بها فدائيوهم تندرج في إطار الجهاد ضد مغتصبيها. ولا يمكن أن يكون السبب الكامن وراء هذه الأعمال ما ذهب إليه بعضهم من أنه مجرد سعيٍ وراء الجنة التي تذوّقوا طعمها عندما أدخلهم «شيخ الجبل» إلى «جنته» المزيفة تحت تأثير الحشيش.

د. سميرة بن عمّو

الباب الأول

تاريخ الفرقة وأدبياتها



الفصل الأول

«الحركة الإسماعيلية»

لو أردنا تحديد الشيعة لقلنا إنهم الفئة التي ناصرت ابن عم الرسول وصهره «علياً» ودافعت عن حقه في الخلافة.

ولقد تميزت هذه الفئة ـ على امتداد الانتفاضات التي قامت بها ضد «مغتصبي» الخلافة ـ بمجموعةٍ من المواقف التي بدأت سياسيةً ثم انتهت إلى سياسيةٍ دينية. فمن المعروف أن التشيّع بدأ حركةً سياسيةً أسسها العرب وغذوها؛ حركةً تعبر عن طموحات هذه الفئة في إعادة «الحق» إلى نصابه.

ولقد حافظت هذه الحركة على طابعها غير الديني طوال النصف الأول من القرن الأول الهجري أي طيلة الفترة التي لم يواجه فيها الإسلام بعد ـ عن طريق الفتوحات ـ تلك الحضارات التي سوف يطغى عليها وتؤثر فيه بفعل دخول أبنائها الإسلام.

ولم يكن أهل «النص والتعيين» ـ كما كان يُطلق على أتباع «علي» بالمقابلة مع أهل «الاتفاق والاختيار» ـ يختلفون عن باقي الجماعة الإسلامية إلا في نقطةٍ واحدة وهي موقفهم من المشكلة التي طرحتها خلافة الرسول؛ مشكلة الإمامة. فأما الخلاف مع بقية المسلمين حول معتقدات دينيةٍ معينة، فإنه لم يكن له من وجودٍ بعد. هذا إلى أن الانتماء إلى هذه الجماعة كان يُعدّ «تشيعاً حسناً»، وكان المتشيعون حصراً من العرب لأن الحركة لم تحاول بعد أن تكسب إلى صفوفها أحداً ممن أخضعت الفتوحات من الشعوب الأخرى. ولكنّ فتح الشرق الأوسط والشرق الأقصى قد غيرّ وجه الحركة وأعطاها الطابع الديني الذي كتب عنه مؤرخو الملل. فالشيعة عندما أخفقت كحركة سياسية عربية، جرّبت حظها كطائفةٍ دينية.

وبما أن الساخطين يتحالفون بشكلٍ تلقائي، فلقد كان من الطبيعي أن يتحالف الموالي مع العلويين ومَنْ تشيّع لهم. فالموالي كانوا على هامش المجتمع الإسلامي، أو هكذا كانوا يعتبرون أنفسهم على الأقل لأنهم كانوا محرومين من المراكز التي يهيمن عليها العنصر العربي.

وإذا وضعنا في الحسبان أن هؤلاء الموالي لم يستوعبوا الإسلام جيداً أو أنهم كانوا حديثي العهد بالإسلام، أدركنا أنهم حملوا إلى تحالفهم بقايا من معتقداتهم القديمة. ولسوف يتأثر الفكر الديني الشيعي أشدّ التأثر بما جلب الموالي. فمذاهب الغلاة مدينة بما لا شك فيه لهم. حتى إذا سيطر الموالي وأنواع الساخطين والمقموعين على الحركة وصلنا إلى المرحلة التي جعلوا منها وسيلة لثورتهم الاجتماعية والدينية ضد قمع الحكم السني. وأما فيما بعد حين اعتنق أثرياء الزرادشتيين المذهب السني، ويبدأ يزول تدريجياً ذلك التطابق بين نوعي التمييز العنصري (عربي/ مولى) والاقتصادي (محظيين / بلا حظوة) فقد تشيّع فقراء العرب سواء في سورية أو العراق أو البحرين، واتخذت الطبقات المضطهدة المذهب الشيعي الثوري ناطقاً باسمها. وتوضيحاً لما سبق سنعمد إلى تقديم موجزٍ لتاريخ الحركة وسير تطورها.

فلقد توفي الرسول ﷺ بُعيد حجة الوداع دون أن يسمّي خلفاً له ـ على الأقل ـ بشكل معلن وصريح.

ولم تكن مبايعة «أبي بكر» في سقيفة بني ساعدة نهاية لمشكلة الخلافة بل كانت حلاً واقعاً «solution de fait» اعترضت الشيعة على شرعيته متهمةً صاحبه باغتصاب حق «علي» في الخلافة.

وقبل وفاة «أبي بكر» عيَّن «عمر» خليفةً له. وجاءت سياسة الفتوحات التي كان الرسول ﷺ قد أعدّ لها، ثم واصلها «أبو بكر» في سورية والعراق لتضع المسلمين ـ في خلافة «عمر» ومع فتح العراق ومصر والمقاطعات الإيرانية ـ على أبواب آسيا الوسطى وشمال أفريقيا.

ولقد حملت هذه الفتوحات ـ التي بلغت ذروتها في عهد «عمر» ـ إضافة إلى ما حملته من حشودٍ كثيرةٍ من المسلمين الجدد ـ أفكاراً تنتمي إلى الحضارات القديمة.

وكان من آثار ذلك على الإسلام أن لعبت هذه الأفكار دوراً مهماً في تكوين الفرق الشيعية الغالية.

ولم يكن اعتراض الشيعة على شرعية خلافة «عمر» أقلّ حدّة من اعتراضهم على شرعية خلافة «أبي بكر».

وقبل أن يتوفى «عمر» ترك أمر الخلافة بعده إلى مجلس شورى مؤلفٍ من ستة أعضاء. ولقد وقع الاختيار فيما بعد على «عثمان» الذي انتهت خلافته باغتياله في داره وعلى يد جماعة يقودها «محمد بن أبي بكر» نجل الخليفة الأول وشقيق عائشة لأبيها.

وهكذا يسترد «علي» حقه في الخلافة وتُستجاب مطالب شيعته ولكنْ إلى حين. فمن المعروف أن خلافة «علي» كانت مليئة بالفتن والاضطرابات وأن وقعة «الجمل» وحرب «صفين» تركتا فيها بالغ الأثر. فقد اقترح معاوية في حرب «صفين» التحكيم الذي انتهى إلى صالحه. وذلك أن جماعة الشيعة التي التفت حول «علي» لاقتناعها بشرعية حقه في الخلافة ما لبثت أن انشقت على نفسها وانبثقت منها مجموعة «الخوارج» احتجاجاً على قبول «علي» بالتحكيم. وقد واجه «علي» مجموعة المنشقين في معركة «النهروان» ثم ما لبث هو أن قُتل اغتيالاً في مسجد الكوفة بطعنة من الخارجي «عبد الرحمن بن ملجم».

وحتى هذه المرحلة من تاريخ الشيعة لم تتخذ حركتهم غير الطابع السياسي البحت. فلقد كان المتشيعون جماعة تطالب بحق «علي» في خلافة الرسول ﷺ من دون أن يظهر منها أية أطروحاتٍ دينيةٍ تميزها من باقي الجماعة الإسلامية.

وبعد مقتل «علي» يتولى ابنه «الحسن» الخلافة عنه. ويذهب مؤرخو البدع

المسلمون إلى تحديد تقريبي لظهور «السبئية» ومعها الشيعة الغالية بهذه المرحلة. فـ«السبئية» ـ في رأيهم ـ تدخل في تصنيف الغلاة. ويذهبون إلى أن مؤسسها «عبد الله بن سبأ» يهودي من الكوفة أسلم وكان أول من قال بنبوة «علي» ثم بألوهيته. ويروي هؤلاء المؤرخون أيضاً أن «ابن سبأ» رفض التسليم بموت «علي» قائلاً إنه المهدي المنتظر الذي سيرجع بعد غيبةٍ ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

ويضيف هؤلاء ومعهم الفقهاء أن «ابن سبأ» لم يسلم إلا ليتآمر على الإسلام، ولا يرون في عقائد «السبئية» إلا الأصل البعيد المشترك لأطروحات الغلاة كـ «الحلول» و«الغُلوّ» و«غيبة الإمام» و«رجعته».

فالشيعة الغالية إذاً ـ في رأيهم ـ تعود إلى «عبد الله بن سبأ» وعن طريقه إلى أصلٍ يهودي. «ولكن البحوث المعاصرة أثبتت أن هذا الرأي ليس أكثر من إسقاطٍ على الماضي لأفكار محدّثي القرن الثاني الهجري واستباقٍ لظروف مرحلتهم التاريخية. فقد أثبت الباحثان «ڤيلهوسن» «wellhausen» و «فريدلاندر» «Friedländer» من خلال نقدهما للمراجع المعنية أن «المؤامرة» المنسوبة إلى «ابن سبأ» ليست إلا اختراعاً متأخراً. كما أثبت «كايتاني» «Caetani» في فصل قوي الحجة أن «المؤامرة» والإيديولوجيا والتنظيم المنسوب إلى «ابن سبأ» أمر غير معقول في المحيط العربي الأبوي القبلي للعام الخامس والثلاثين للهجرة، وأن هذا الأمر إنما يعكس بوضوح ظروف أوائل العصر العباسي. فظهور الشيعة على النمط الثوري المهدي لم يكن ممكناً قبل الاستشهاد المفجع لـ «الحسين» وأنصاره في «كربلاء» وقبل حدوث تغيير اجتماعي ذي أهمية عالية»(1).

وسواء كان التشيّع المتطرف متزامناً مع موت «علي» كما يدّعي تاريخ البدع الإسلامي، أو أنه بدأ مع ثورة «المختار» كما يصرّ النقد التاريخي الحديث فإنّ هذا لا يغير شيئاً من كون الشيعة ـ التي بدأت حركة سياسية بحتة وبقيت كذلك طيلة

---

(1) «B. lewis The origins of Ismailism ,P.25.

النصف الأول من القرن الأول للهجرة ـ قد انقلبت نتيجة ظروف معينة إلى حركةٍ سياسية دينية من نوع خاص. ولقد انقسمت الحركة الشيعية إلى شيعةٍ إمامية وشيعةٍ غالية؛ «فأما الشيعة الإمامية فإنها تتحدد بالنص والوصية وعصمة الإمام والتقية. فالإمام المعصوم يُعين بنصٍ منزّلٍ أو وصيةٍ يوصي بها سلفه. وأما الشيعة الغالية فإنها تتحدد ـ بنسبٍ متفاوتة بين فرقها ـ بالحلول والتناسخ والإباحة»[1] ؛ أي رفع التكليف.

ولما كانت ثورة «المختار» تعود إلى ما بعد مأساة «كربلاء» وكان «علي زين العابدين» الابن الأكبر لشهيد «كربلاء» ما يزال صغيراً في السن وإن كان له أتباعه فقد توجه «المختار» وقبليته «ثقيف» إلى الدعوة لـ «محمد بن الحنفية» ابن الإمام «علي» من إحدى سبايا بني حنيفة. ولقد كان لـ «المختار» أتباعٌ من أشراف الكوفة كما كان له أتباع من الموالي ذوي الأصل العجمي الفارسي بشكلٍ خاص.

ويذهب «البغدادي» إلى شدة تأثر «المختار» بالسبئية وادعائه النبوة وزعمه أن الإله تجسّد فيه إضافةً إلى أنه كان يعِد العَبيد الذين يجندهم بثروات ساداتهم. ويرى «البغدادي» في تطرف «المختار» سبباً لسقوطه الذي تلا صعوده الباهر بفترةٍ وجيزة.

ويبدو أن اعتماد «المختار» على الموالي والدعوة التي أطلقها بينهم هو ما يحدّد ميلاد الشيعة الغالية. ولقد كانت فرق هذه الشيعة ـ في السنوات التي تفصل بين ثورة «المختار» وظهور الإسماعيلية ـ تنتمي إلى أحد اتجاهين يحددهما الالتفاف حول نسل «علي» من «فاطمة» أو من «الحنفية» ويجد كلا الاتجاهين أصلاً له في موقعة «كربلاء».

على أن التمييز بين الفرق المنتمية إلى الاتجاه الفاطمي وتلك المنتمية إلى الاتجاه الحنفي لم يكن حدّياً على ما يبدو. فقد كان المتشيعون ينتقلون بسهولةٍ من

---

(1) «H. Laouste» Les Schismes dans l'Islam, P. 16, Note 39.

هذا الاتجاه إلى ذاك. وحين استولى العباسيون على الخلافة لم يعد لوجود الاتجاه الحنفي أي مسّوغ إذ إن الحركة التي حملتهم لم تكن إلا أحد فروع الاتجاه الحنفي. كما أن الدعوة الفاطمية استوعبت ما تبقى من هذا الاتجاه.

وهكذا تركت ثورة «المختار» أثرها في التشيع باعتمادها على شريحة الموالي التي كانت تشكو حينذاك من عدم الاندماج. وتأتي الخلافة العباسية لتدشن مرحلةً جديدةً من تاريخ الشيعة بإبرازها البرامكة على الساحة السياسية.

وبدءاً من الآن ستسقط المطابقة بين التمييز العنصري «عربي / مولى» والتمييز الاقتصادي «ذو امتياز/ عديم امتياز»، وسنشهد حركة تشيع واسعة النطاق بين من أعوز من العرب.

ويأتي «محمد الباقر» خلفاً في الإمامة لـ «علي بن الحسين». ويعود ميلاد «المنصورية» إلى موت «الباقر». والمنصورية نسبة إلى «أبي منصور العجلي» مؤسس الفرقة والداعي إلى إمامة «الباقر».

ويصور لنا تاريخ البدع الإسلامي أتباع «أبي منصور» إرهابيين حقيقيين. وإذا كنا نأتي على ذكرهم في هذه العجالة فلأنهم ربما كانوا يشكلون في تاريخ الإسلام سابقة للإرهاب الفدائي الإسماعيلي. ومن الجدير بالذكر أن المعلومات التي وردتنا عن هذه الفرقة ناقصة جداً.

وكان «جعفر الصادق» سادس الأئمة الذين ينتمون إلى سلالة «علي» و«فاطمة». وقد خلف أباه «الباقر» وتوفي بعد فترةٍ قصيرةٍ من وفاة ابنه الأكبر، «إسماعيل» الذي سُميت باسمه الإسماعيلية.

وكان «محمد بن أبي زينب» المعروف بـ «مقلاص بن أبي الخطاب» من موالي بني أسد تلميذاً من تلامذة «الصادق» المقربين وذلك قبل أن يتخلى «الصادق» عنه. ويُقال إنه كان داعيةً له ولسلفه. ولقد ذهل أهل الشيعة ووجموا إزاء هذا الموقف، وخصصت الكتابات الشيعية الكثير من صفحاتها لتسويغه. و«أبو الخطاب» هذا هو مؤسس الفرقة «الخطابية» التي ستلعب دوراً مهماً في تكوين الإسماعيلية.

ويروي «النوبختي» أن «أبا الخطاب» ادّعى النبوة وزعم أنه وريث «الصادق». كما يروي أنه علمّ أتباعه العديد من العقائد البدعية كالإباحة والتقية، وأنه حلّل شهادة الزور، وقال بأن الجنة والنار شخصان، وأدخل نظرية الحلول.

وينسب «البغدادي» و«الأشعري» إلى الخطابية العقيدة الخاصة بالإسماعيلية والتي تقول بعلوّ مرتبة الإمام الناطق على الإمام الصامت رغم تزامن الإمامين.

وأما «ابن حزم» و«الشهرستاني» و«المقريزي» بالإضافة إلى «النوبختي» فإنهم ينسبون إلى الخطابية تأويل القرآن الذي قالت به الإسماعيلية. وقد حارب «عيسى بن موسى» والي الكوفة «الخطابية» وأجهز عليهم داخل مسجد المدينة بالذبح والتقتيل. وأما «أبو الخطاب» فقد ألقي عليه القبض وصُلب.

ويضيف «النوبختي» أن مَنْ بقي من «الخطابية» بعد موت زعيمهم اتبّع «محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق». هذا في ما يتعلق بالتاريخ الشيعي للبدع. فأما التاريخ السني فإنه لا يشير إلى اتصالٍ مباشر بين الإسماعيلية والخطابية. ولكن اللمحة التي أعطاها عن عقائد الفرقتين تؤكد ما ذهب إليه «النوبختي» من تطابق الفرقتين.

فـ«البغدادي» و«الشهرستاني» يطلعاننا على الفرق التي انقسمت إليها «الخطابية» بعد موت مؤسسها. وكما يعود السبب في ولادة «الشيعة» إلى الشكل الذي طرحته خلافة الإمام كذلك كان السبب في ولادة «الإسماعيلية». والسؤال الذي كان يبحث عن جواب حينذاك هو التالي: «أي أولاد» الصادق أحق بالخلافة؟ أهو «موسى الكاظم» أم «إسماعيل»؟

وفي حين تصرّ «الإسماعيلية» على أن الخليفة الشرعي هو «إسماعيل» يصرّ الذين سيسمون فيما بعد بـ «الاثني عشرية» على أنه «موسى الكاظم». وأصل المشكلة يعود إلى أن «جعفر الصادق» أوصى بالإمامة لابنه «إسماعيل». وتتفق المصادر الشيعية والسنية في هذا الخصوص على نقطتين: الأولى أن «إسماعيل» توفي قبل أبيه، والثانية أن «الصادق» استبعد «إسماعيل» فيما بعد بسبب ما يروى

عنه من إدمانٍ للخمرة.

ولكن «الإسماعيلية» تنفي موت «إسماعيل» في حياة أبيه. وفي أحسن الأحوال فإنها حين تقرّ به إنما تؤوله بما يخدم حق «إسماعيل» في الإمامة. وهنا يذهب قسم من «الإسماعيلية» إلى أن تصريح «الصادق» «بموت ابنه كان تقية أراد منها دفع شر العباسيين وملاحقتهم له. ولقد نقل «الشهرستاني» رواية «الإسماعيلية» التي يدعمون بها ما ذهبوا إليه. فقد زعموا أن «محمداً» أصغر إخوة «إسماعيل» كان طفلاً حين كشف عن وجه أخيه «الميت» ورآه يفتح عينيه. وزعموا أيضاً أن «جعفر» أشهد الشهود على وفاة ابنه «إسماعيل» بحضور والي «المنصور» على «المدينة»؛ وأنه أبرز هذه الشهادة حين انتهى إلى «المنصور» أن «إسماعيل» شوهد في البصرة وشوهدت له فيها معجزات.

وأما «الجويني» و«رشيد الدين» فينقلان أن جثمان «إسماعيل» بقي معروضاً بأمر من «الصادق» حتى يشهد العديد من الشهود على وفاته. ولكنهما يضيفان أن الإسماعيلية تنفي موت عَلَمها في حياة أبية وتروي أن «إسماعيل» شوهد بعد عدة سنواتٍ من وفاة أبيه حيّاً، وشوهدت له معجزات.

وأما ذلك القسم من «الإسماعيلية» الذي يقرّ بموت «إسماعيل» في حياة أبيه فإنه يعتبر وصية «الصادق» بإمامة «إسماعيل» نصاً يعني انتقال الإمامة في سلالته.

وخلاصة القول أن «الإسماعيلية» ولدت من انقسام أتباع «الصادق» إلى قسمين: الأول قبل بالوصية التي تنص على إمامة «الكاظم» والثاني رفض هذه الوصية.

وأما عن عزل «الصادق» لابنه «إسماعيل» بسبب إدمانه على الخمرة، فإن «برنار ليويس»[1] يلاحظ أن «المراجع تزودنا بروايتين يُشتمُّ منهما أن أسباب هذا التغيير أكثر جدية. وأولى هاتين الروايتين ـ عن الكشي ـ وقد كان «ماسينيون» أول من

---

(1) «The origins of ismailism» - ibid, P.38.

أظهر أهميتها ـ تقول: حدثني «عنبسة العابد» قال: كنت مع «جعفر بن محمد» بباب الخليفة «أبي جعفر المنصور» حين أُتي بـ «بسام»[1] و«إسماعيل بن جعفر بن محمد» فأدخلا على «أبي جعفر». فأُخرج «بسام» مقتولاً، وأخرج «إسماعيل بن جعفر بن محمد»، فرفع «جعفر» رأسه إليه وقال: أفعلتها يا فاسق؟ أبشرْ بالنار».

ويتضح من هذه الرواية أن «بساماً» و«إسماعيل» شريكان في مشروع عصيانٍ كان «الصادق» يستهجنه. وهذا ما يسمح بتفسير الرواية الثانية التي يوردها «الجويني» وينسب فيها إلى «الصادق» أنه قال: «إسماعيل ليس مني ولكنه شيطان في صورة إنسان». وهذا القول إذا قبلنا بصحة نسبته إلى «الصادق» وجدناه لا يتناسب حجماً مع التهمة التي كانت له سبباً، وهي تهمة إدمان الخمر.

ولقد ذهب «ماسينيون» إلى حدّ افتراض أن الكنية «أبا إسماعيل» التي أطلقها «الكشي» على «أبي الخطاب» تعيد إلى «إسماعيل بن جعفر»، وأن «أبا الخطاب» كان الأب الروحي لـ «إسماعيل».

ويروي «الكشي» في ما يروي عن «المفضل بن عمر الجعفي»[2] ما يمكن أن نستخلص منه وجود علاقةٍ متينةٍ بين «إسماعيل» و«الخطابية»، ويعبّر عما يحمله «الصادق» من بغضاء تجاه أولئك الذين يجرون ابنه نحو البدعة والتهلكة. ومن ذلك أن «الصادق» قال «للمفضّل»: يا كافر يا مشرك مالكَ ولابني؛ (يعني «إسماعيل»)، وأنه أضاف: ما تريد إلى ابني؟ تريد أن تقتله؟».

وفي هذا كله ما يدعم الفرضية القائلة بوجود علاقةٍ متينةٍ بين «إسماعيل» والأوساط الثورية المتطرفة التي أسست فرقة «الإسماعيلية»، وأن السبب في خلع

---

(1) «بسام» صرّاف الكوفة، ذو ميولٍ شيعية.

(2) «المفضّل» صراف في الكوفة، وهو من أتباع «جعفر» البارزين. ناصر «أبا الخطاب» ثم أوجد فرقةً صغيرةً باسمه. وكان على الرغم من طرد «جعفر» إياه يدعو إلى إمامة ابنه «إسماعيل» من بعده ثم عاد إلى الشيعة الاثني عشرية وصالح «جعفر» وخدمه وخدم «موسى الكاظم».

«الصادق» ولده يعود إلى هذه العلاقة».

ويشير تاريخ الفرق الإسلامية إلى أن أتباع «الصادق» لا يتشعبون في «الموسوية» و«الإسماعيلية» وحسب، بل هناك الفرقة «الناووسية» نسبةً إلى «عجلان بن ناووس» الذي ادّعى بأن «الصادق» هو المهدي المنتظر. كما أن قسماً آخر ينضوي تحت فرق أخرى لا علاقة لنا بها الآن وإن كنا نكتفي بالإشارة إلى أنها تشكلت حول «محمد» و«عبد الله» نجلي «الصادق» وشقيقي «الكاظم» لأبيه.

فأما عن «الإسماعيلية» فإن «النوبختي» يقسّمها إلى «إسماعيلية» خالصة «وهي التي لا تؤمن بوفاة إسماعيل» في حياة أبيه وإنما تؤمن بغيبته وحتمية رجوعه وأنه الإمام القائم. وهناك «المباركيّة» هم الذين قالوا بإمامة «محمد بن إسماعيل» خلفاً لأبيه بعد موته زاعمين أن الإمامة لا تنتقل من الأخ إلى أخيه إلا في حالة «الحسن» و«الحسين».

وأما نحن فلن نطيل النظر في هذه الفرق التي انقسمت إليها «الإسماعيلية» بعد «الصادق»، وإنما سنكتفي بالقول إن تطور الإسماعيلية جعل منها تلك الحركة التي جمعت أتباع «أبي الخطاب» و«إسماعيل» بعد وفاتهما حول شخص «محمد بن إسماعيل»، وإن «الإسماعيلية» التي بدأت حركة تضمّ خليطاً من الفرق المتطرفة كانت على امتداد القرون التي شهدت تطورها فانتصارها وسقوطها تلك الحركة التي تستوعب باستمرار فرقاً جديدة، أي أفكاراً جديدة؛ كما تنقسم على نفسها في فرقٍ جديدةٍ، غالباً ما تتنازع بعضها مع بعض. وهذا ما جعل «الإسماعيلية» تأخذ العديد من الأشكال سواء على المستوى العقائدي أو التنظيمي.

وليست دراسة تاريخ «الإسماعيلية» بالأمر اليسير. ويعود ذلك إلى أسباب أولها أن المراجع سُنيةً كانت أو شيعيةً اثني عشريةً تناصبها العداء. وثانيها أن سرية الحركة أدت إلى التكتم على أسماء قادتها وعقائدهم إضافةً إلى الباطنية والتأليفية التي يتصف بها الفكر الإسماعيلي. وسوف نقدم هنا بين يدي القارىء ذلك الجرد الذي زودنا به «برنار ليويس» عن المصادر التي تتناول بشكلٍ أو بآخر هذا التاريخ.

1 ـ المصادر التاريخية السُنيّة :

ـ «أبو جعفر محمد بن جرير الطبري» المتوفى عام(311هـ)الموافق لـ(922م). وهـو يؤرخ لـ «الإسماعيلية» بدءاً من عام (278 هـ) الموافق لـ (891م) وحتى عام (294م) الموافق لـ (906م).

ـ «عريب بن سعد القرطبي» المتوفى عام (370هـ) الموافق لـ (980م). وهو يلخص تاريخ «الطبري» ويؤرخ بدءاً من نهايته وحتى عام (320هـ) الموافق لـ (932م).

ـ «المسعودي» المتوفى عام (344هـ ـ 956م). وهو يخصّ القرامطة ببعض صفحات «التنبيه» و«مروج الذهب» متتبعاً تاريخهم حتى موت «أبي طاهر» عام (332 - 944م). ومعلومات «المسعودي» أوفى مما هي عند سابقيه وذلك بسبب اطلاعه على «ابن رزام».

ـ «حمزة الأصفهاني» من مؤلفي القرن الرابع الهجري. وتصف كتاباته أجواء الفتنة والاستياء التي ولدت وسطها وتطورت حركة «القرامطة». وينتمي هؤلاء المؤرخون الأربعة إلى مرحلة من تاريخ «الإسماعيلية» لم تعرف إلا النشاط العلني. فأما المرحلة الأخرى فهي التي بدأ فيها الناس يتلمسون ما تصبو إليه الحركة دون أن يصلوا إلى تكوين تصورٍ شاملٍ عن حقيقة الأمر. وإلى هذه المرحلة ينتمي «كتاب العيون».

ـ «ابن الأثير» المتوفى عام (631 هـ 1234م) و«هلال الصّابئي» المتوفى عام (447 هـ 1055م) و«مسكويه» المتوفى عام (421 هـ 1030) و«ثابت بن سنان الصابي» المتوفى عام (365 هـ 974م). وهذا الأخير وإن كان صابئياً إلا أنه يتبنى وجهة نظر السنّة ويعتمده هؤلاء ويقدرونه. وقد أخذ عنه «ابن الأثير» و«مسكويه» الكثير، وقد أرّخ حتى السنة التي مات فيها.

وأما المرحلة الثانية فهي التي عرف فيها العالم السنّي الطائفة ومذهبها وأصولها

بشكلٍ مفصل وإن كان غير قويمٍ في كثير من الأحيان. وأهم ما يميّز هذه المرحلة بيان بغداد الشهير الذي طعن في نسب الخلفاء الفاطميين واتهمهم بالانشقاق والاحتيال.

ـ وإلى هذه المرحلة ينتمي «أبو عبد الله بن رزام» الذي عاش في أوائل القرن الرابع الهجري. وعلى الرغم من أن صفة «الفقيه» تغلب على صفة «المؤرخ» في ما يخص «ابن رزام» فإن تصنيفه بين المؤرخين هنا يعود إلى أن ما رواه في هذا الموضوع محفوظ في مؤلفاتٍ تنتمي إلى صنف الكتابات التاريخية. كما أن تناوله للقرامطة يُعد فاتحة نهجٍ محدّد سيسير عليه «نظام الملك» و«ابن شداد» و«أبو الفداء» و«رشيد الدين» في تأريخهم لهذه الفرقة.

ـ ولقد ضاعت مؤلّفات «ابن رزام» ولكّن «المقريزي» يدّعي أن «أخا محسن»ـ وهو علويٌّ معاصرٌ للمعز تقريباًـ أخذ عنها الكثير. ولقد وصلنا ما نقله «أخو محسن» هذا عن طريقين. الأولى لـ «المقريزي» الذي ضمَّن «خططه» ما يتعلق بالجانب العقيدي، و«مقفّاه» ما يتعلق بالجانب التاريخي، والثانية لـ «النويري» المتوفى عام (732هـ ـ 1331م) ضمّنها كتابه «نهاية الأرب». وقد لخصّ «المقريزي» رواية «أخي محسن» في كتاب «الاتعاظ» أيضاً في حين ساقها «ابن النديم» في «الفهرست» كما هي. و«ابن رزام» أول من أتى من مؤرخي «السنّة» على ذكر «ميمون القدّاح» وابنه «عبد الله». كما أنه أول من ذهب إلى العودة بأصول الحركة الفاطمية إلى تكتّلهما مؤكداً بذلك دعوى العلاقة التي تربط بين الفاطميين والقرامطة. وكان «ابن رزام» أيضاً أول من شكك في نسب الخلفاء الفاطميين. ويبقى بيان بغداد المنشور في عام (402 هـ ـ 1011م) الموجه ضد الفاطميين المرجع لأغلب ما كتب للنيل منهم مديناً بالكثير لـ «ابن رزام».

ـ وأخيراً فإنه ينتمي إلى هذه المرحلة «كتاب السلوك» لـ «بهاء الدين الجَنَدي» المتوفى عام (732هـ ـ 1331م).

2ـ المصادر الدينة السُنّية:

وتصف مجموع الفرق الشيعية الغالية التي نشأت «الإسماعيلية» عنها. وتفيدنا

هذه المصادر ـ على الأقل ـ في معرفة الأثر المتشكل عند المراقبين من السنّة تجاه المذاهب الباطنية.

وهذه المصادر هي:

ـ مقالات الإسلاميين لـ «أبي الحسن الأشعري» المتوفى عام (321هـ 933م). وهذا الكتاب يُعدّ أقدم تصنيف وصلنا عن الفرق الإسلامية.

ـ كتاب لـ «الملطي» المتوفى عام (377هـ 987م). وهو عبارة عن عرض وتفنيد أكثر منه شرحاً وتوضيحاً.

ـ «الفَرق بين الفرق» لـ«عبد القاهر بن الطاهر البغدادي» المتوفى عام (429هـ 1037م). وفيه من التفاصيل أكثر مما عند «الأشعري». ويبدو أن صاحبه ـ في الجانب الكبير من الفصل المخصّص للباطنية ـ مدينٌ لـ «ابن رزام».

ـ «بيان الأديان» لـ «أبي المعالي» المتوفى عام (459هـ 1064م).

ـ «الفصل في الملل والنحل» لـ «ابن حزم».

ـ وخليفة «ابن حزم» في التأريخ للأديان هو «الشهرستاني» المتوفى عام (548هـ 1153م). وقد اهتم بالمذاهب أكثر من اهتمامه بالتأريخ لأصحابها. واتهمه «فخر الدين الرازي» بالانتحال زاعماً أن كل ما أتى به عن الفرق الإسلامية منقول من كتاب «البغدادي»، وأنه لم يضف من جديدٍ سوى النص الذي ترجمه عن الفارسية لـ «الصبّاح».

ـ وينتمي إلى هذه المصادر «الغزالي» المتوفى عام (505هـ 1111م) وذلك في كتابه «الرد على أهل الفرق».

ـ كما ينتمي إليها «جمال الدين بن الجوزي» الذي تعتمد روايته على «الطبري» و«ابن رزام» و«الغزالي» .

ـ وأخيراً لا بد من ذكر قاضي القضاة «عبد الجبار بن محمد بن عبد الجبار» المتوفى عام (6 -415هـ 5 -1024م)، وهو يعتمد على «ابن رزام» ويستشهد به صراحة.

3ـ المصادر الشيعية الاثنا عشرية:

لم يكن «دوساسي» «De sacy» و«دو خويي» «De Geoge» وكثيرون غيرهما من طلائع المهتمين بهذا الموضوع على درايةٍ بالمصادر المعنية هنا. ولقد كان «ماسينيون» أول من أشار إلى أهميتها، ومنها:

ـ «معرفة أخبار الرجال» لـ «أبي عمر محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي»في القرن الرابع الهجري ـ العاشر الميلادي. وقد وصلتنا بالإضافة إليه خلاصة عنه لـ «أبي جعفر محمد بن علي الطوسي» (385 ـ 460هـ). والكتاب عبارةٌ عن مجموعة من أخبار كبار أهل الشيعة.

ـ ولأعمال «النجاشي» المتوفى عام (450هـ ـ 1058م) و«الطوسي» المتوفى عام (460هـ ـ 1067م) و«ابن شهراشوب» المتوفى عام (588 هـ 1192م) و«الأسترابادي» المتوفى عام (618هـ 1028م) أهميتها في هذا الموضوع.

ـ كما أنه لا بد من ذكر كتابين عن الفرق والأديان،وهما «فرق الشيعة» لـ «النوبختي» المتوفى (310هـ 922م) و«تَبْصِرتُ العوام»[1] لـ «سيد مرتضى بن داعي حسني رازي» (أوائل القرن السابع الهجري ـ الثالث عشر الميلادي). وهذه المؤلفات الشيعية «الاثنا عشرية» أقل عدائية من المؤلفات السنية وذلك لأن علاقة الشيعة المعتدلة بـ «الإسماعيلية» كانت أوثق من علاقة السنة بهم.

4ـ المصادر الإسماعيلية:

ويعود لجهود «إيڤانوف» «W. Ivanov» و«الهمداني» «H.f. Hamadani» أكبر الفضل في وقوفنا على هذه المصادر التي بقي الوصول إليها متعذراً لفترة طويلة وذلك بسبب الرقابة السنية والتكتم الإسماعيلي.

ويعود أقدمها ـ إذا استثنينا «أم الكتاب» إلى عهد أول الخلفاء الفاطميين. وهي

---

(1) الكتاب فارسيٌ نقلنا عنوانه بلغته.

لذلك تعبّر عن وجهة نظر الدعوة الفاطمية الرسمية أكثر مما تعبّر عن وجهة نظر الحقبة الثورية التي سبقتها.

وهذه المصادر:

- «عيون الأخبار» للداعي «إدريس اليماني». وهو عبارة عن تاريخ لـ «الإسماعيلية» في سبعة أجزاء تبدأ من زواج «علي» وتنتهي عند زمان صاحبها (في القرن التاسع الهجري - الخامس عشر الميلادي).

- وأقدم من هذا كتاب «افتتاح الدعوة وابتداء الدولة» لـ «القاضي النعمان» يؤرخ فيه للدعوة الفاطمية في «اليمن» و«شمالي أفريقيا».

- وبالإضافة إلى هذين المؤلفين هناك «رياض الجنان» لصاحبه «شرف علي سد پوري» المطبوع عام (1277هـ 1860م)، وكتاب «الفلك الدوار في سماء الأئمة الأطهار» لصاحبه الشيخ «عبد الله بن مرتضى» المطبوع عام (1356هـ 1933م). وقد اعتمد هذان الكاتبان الإسماعيليان على الكاتبين المذكورين آنفاً وعلى غيرهما من الكتّاب.

- ونحن لا نعدم أن نعثر على بعض الفقرات ذات الطابع التاريخي منشورة في ثنايا كتبٍ دينيةٍ أو مذهبية.

- كما تجدر الإشارة إلى ذلك الوصف الماتع الذي ضمنه «ابن حوقل» و«ناصر خسرو» لأخبار رحلاتهما في ما يخص دولة «القرامطة» في «البحرين» ونظامها الداخلي.

- وفي النهاية لا بد من الإشارة إلى أهمية المؤلفات «الدرزية» في هذا الباب.

* * *

وإذا كنا قد قدّمنا هذا الجرد بالمصادر فلأنه يفسّر لنا الصورة التي ظهرت عليها «الإسماعيلية» في الدراسات الاستشراقية. فالينابيع التي استقت منها هذه الدراسات معادية «للحركة الإسماعيلية. وهذا ما أظهرها في صورة الحركة التي-وإن قامت

للدفاع عن حق إسماعيل» في خلافه أبيه - ما لبثت أن انقلبت بفعل دسائس «عبد الله بن ميمون القداح» إلى أداةٍ لهدم الإسلام والخلافة الإسلامية. ويظهر «ابن ميمون» هذا في صورة زنديقٍ اتخذ من تشيعه الظاهري ستاراً يعمل وراءه لتحقيق طموحاته السياسية التي تتلخص في انتزاع السلطة من العرب وإعادتها إلى الفرس. وتضيف الرواية أن «ابن ميمون» هو الذي وضع للحركة مذهبها الباطني. وأن القلة القائدة وحدها هي التي تتعلمه مما يسمح لها بالسيطرة على جموع الأتباع بما تغذيه عندهم من أمل متعطشٍ نحو الاطلاع على أسرارٍ عميقة لدى اجتيازهم لمراتب التعليم السبع أو التسع حسب الروايات.

ولقد أتاحت هذه المراتب للدسائس التي كان يبثها الدعاة بتوجيه من «ابن ميمون» فرصة البقاء بعيدة عن أعين السلطة. كما أتاحت للدعاة الحصول من أتباعهم - بإثارتها فضولهم - على الولاء المطلق والطاعة العمياء.

وتضيف الرواية أن «ابن ميمون» بوضعه لهذا المذهب كان يرى أن أيسر السبل لتقويض بأس العرب هو هدم عقيدتهم. وهذا ما لا يكتشفه إلا مَن يصل إلى آخر مراتب التعليم ولكن بعد فوات الأوان لأنه يكون قد أقسم على الإخلاص والولاء.

وأما ممول الحركة - إذا تابعنا الرواية - فثري من أثرياء الفرس حاقد على الإسلام اسمه «محمد بن الحسين» المكنى بـ «زيدان»، وقد «رأى في النجوم أن الأوان قد آن ليتسلم بنو قومه السلطة من العرب.

وسواء كانت هذه الرواية نزيهة أو ظالمة فإن ما يهمنا هو أن نشير إلى أنه في عام (288هـ - 901م) قام من بين دعاة «الإسماعيلية» المبثوثين في كل مكان من اليمن إلى العراق إلى جنوب غرب بلاد فارس داع يسمى «أبو عبد الله الشيعي» يدعو لـ «المهدي» في قبيلة «كتامة» في منطقةٍ جبلية من الجزائر الحالية.

وهكذا تتصدر «الإسماعيلية» واجهة الحياة السياسية بالظفر الذي حققته السلالة الفاطمية حين أسست دولتها امبراطوريتها في المغرب لتنشر جناحيها بعد حين في سماء مصر.

و«الإسماعيلية» التي حكمت مصر ـ من خلال الفاطميين وحتى ظهور «صلاح الدين»-سوف تتعرض لمحنةٍ قاسيةٍ بعد وفاة الخليفة «المستنصر»، وستخرج منها ضعيفة منقسمةً على نفسها. و«المستنصر» بتحويله الإمامة عن ابنه الأكبر «نزار» إلى ابنه الأصغر «المستعلي» مهَّد لانقسام «الإسماعيلية» بعد موته في عام (487هـ ـ 1094م) إلى فرقتين:

الأولى منحت «المستعلي» ولاءها، وسُميتْ بـ «المستعلية».

والثانية بقيت على ولائها لـ «نزار» وسميت بـ «النزارية»، ذات التواجد الكثيف في الشرق الإسلامي.

وسيقضي «نزار» اغتيالاً مع ابنه في عام (489هـ ـ 1096م). ولكن «النزاريين» يزعمون أن أتباعاً مخلصين استطاعوا أن يحملوا الطفل الصغير إلى حصن «ألَ ـ مُوت».

وسيحكم «الحسن الصباح» «ألَ ـ مُوت» باسمه، وسيدّعى «حسن على ذكره السلام» قائم القيامة أنه من سلالته.

الفصل الثاني

النزاريون

1 ـ «قصة سيدنا»

النص الأصلي لسيرة «الحسن الصباح» المعروفة بـ «قصة سيدنا» مفقود[1]. ولكن القصة وصلتنا ملخصّة عن طريقين: الأولى طريق «عطا ملك الجويني»، والثانية طريق «رشيد الدين فضل الله»، وكلاهما ضمّن القصة «تاريخه»؛ الأول فرغ من كتابته في عام (658هـ ـ 1260م) والثاني في عام (710هـ ـ 1310ـ 11م).

وقد قام «الجويني» بإحراق النسخة التي اعتمدها «مع بقية الكتب البدعية والمفسدة» وذلك فور انتهائه منها.

ولا يسع القارىء أمام حشد التفاصيل القيمة التي يوردها «رشيد الدين» ويفتقدها عند «الجويني» إلا أن يتساءل عما إذا كان «رشيد الدين» قد اطلع بدوره على النص الأصلي لـ «قصة سيدنا»، أو أنه اعتمد ـ على الأقل ـ تلخيصاً أولياً قام به

---

(1) انظر مقالة «هارولد بُوين» «H. Bowen» في المجلة الملكية الآسيوية ـ القسم الرابع ـ تشرين الأول ـ 1931.

وفي الصفحة (146) من كتاب «الحشاشين» يكتب «برنار ليويس» مايلي: «في عام 1964 ظهرت رواية ثالثة للموضوع. وصاحب هذه الرواية يدعى «أبا القاسم كشّاني» أحد معاصري «رشيد الدين». ولقد قام «محتقي دانش پاشوه» بنشرها في كتابه «تاريخ الإسماعيلية» المطبوع في تبريز ـ عام (1343). ونص «الكشاني» شديد القرابة من نص «رشيد الدين»، ولكنه يتميز منه في عدة نقاط ويحتوي على تفصيلاتٍ لا نجدها عند «رشيد الدين» ولا عند «الجويني».

«الجويني» أوفى من التلخيص الذي ضمنه تاريخه.

وأغرب ما في القصة في كلتا الروايتين هو الغموض والإبهام الذي يحيط بأسباب رحلة «الصباح» إلى مصر. فأهمية هذه الرحلة من وجهة نظر «الحشاشين» تكمن قطعاً في اعتقادهم بأن «المستنصر» أبلغ «الصباح بوصايته» لابنه «نزار» بالإمامة، ولكن السيرة لا تأتي على شيء من هذا؛ بل إن «الصباح» نفسه لم يمثل بين يدي الخليفة الذي كان بدوره لا حول ولا قوة في حضرة قائد جيشه «بدر الجمالي».

وحتى «نزار» فإن «قصة سيدنا» لا ترد على ذكره إلا مرةً واحدةً حين تروي أن «الحسن الصباح» عملاً بما يؤمن به دعا لـ «نزار»، وأن «المستنصر» أثنى عليه وبالغ في الثناء مما أثار غيرة أهل البلاط وكان أشدهم حسداً «بدر الجمالي» أهم مشايعي «المستعلي».

أشرنا آنفاً إلى وفرة التفاصيل في رواية «رشيد الدين»، وأشرنا إلى أنها تحتوي على الكثير ممّا لم يأت على ذكره «الجويني». وأهم ما يميز الروايتين من بعضهما هو إغفال «الجويني» لقصة «الرفاق الثلاثة». ويفترض «هارولد بُوين» أن «الجويني» تعمَّد إغفال هذه القصة لأن معطياتها ربما كانت كما ترد في النص الأصلي لـ«قصة سيدنا» تتعارض مع تسلسل الأحداث في القسم الأول من هذه القصة. ففي حين تروي قصة «الرفاق الثلاثة»[1] أن تاريخ الخلاف بين «الصبّاح» و«نظام الملك» يعود إلى عهد «ملك شاه» وإلى ما قبل اعتناق «الصباح» المذهب

---

(1) يذهب «هارولد بُوين» إلى استبعاد قصة «الرفاق الثلاثة» معتمداً في ذلك على المقارنة بين أعمار «الرفاق». فـ «الصبّاح» و«عمر الخيام» أصغر سناً من «نظام الملك» بما لا يمكن أن يترافقا معه حتى ولو عاشا مائة عام. ويقترح «براون» «Browne» في مجلة «الجمعية الملكية الآسيوية - فرع بومباي» و«هاوتسما» «Houtsma» في مقدمة كتابة «نصوص من تاريخ السلاجقة» أن تكون أحداث «القصة» صحيحة ولكنها تخص أشخاصاً آخرين.

الإسماعيلي، نجد في القسم الأول من «قصة سيدنا» أن «الصبّاح» اعتنق «الإسماعيلية» قبل عام (464هـ ـ 2 -1071م)؛ أي قبل أن يرتقي «ملك شاه» الحكم بعام.

كما تختلف الروايتان في تاريخ اللقاء بين «الصبّاح» و«أبي الفضل». ففي حين يعيده «الجويني» إلى ما بعد عودة «الصباح» من مصر، يعيده «رشيد الدين» إلى ما قبل سفره إليها. وأما «حمد الله مستوفي» فإنه يضمّن كتابه الذي فرغ منه في عام (730هـ ـ 1330م) قصة «الرفاق الثلاثة» ولكنه يعيد الخلاف بين «الصبّاح» و«نظام الملك» إلى عهد «ألب أرسلان» لا إلى عهد خلفه «نظام الملك».

كما يحتوي كتاب «الوصايا»(1) لـ «نظام الملك» الذي يعود تاريخه إلى القرن الحادي عشر الهجري على زوايةٍ لقصة «الرفاق الثلاثة» ولكنها تختلف عن سابقاتها بما تخصصه من محاباة لـ «نظام الملك». وهذه الرواية هي التي ينقلها «ميرخوند» المتوفى عام (903 هـ ـ 1498م) نقلاً حرفياً في «تاريخه».

وترد أخيراً قصة «الرفاق الثلاثة» في «حبيب السير» لـ «خواند أمير» الذي فرغ منه في عام (929هـ ـ 1523م)، كما ترد في «تاريخي ألفي» و«دابستاني مذاهب» اللذين يعود تاريخهما إلى القرن الحادي عشر الهجري.

* * * *

2 ـ النزاريون في بلاد فارس

أ ـ «الحسن الصبّاح» ـ حياته وحكمه:

يقول «الجويني» في حديثه عن «قصة سيدنا»:

«إن مؤلف هذا الكتاب ـ يعني نفسه ـ قد وجد كتاباً من جزءٍ واحدٍ يحتوي على ما حفلت به حياة «الحسن بن الصباح» من أحداث، ويسميه «الإسماعيلية» «قصة

---

(1) كتاب «الوصايا» عبارة عن جملة من أقوال «نظام الملك» المكتوبة والشفهية قام بتجميعها واحدٌ من ذريته.

سيدنا». وقد نسخنا منه ما قررنا نسخه وكان ملائماً لسير التاريخ الذي نكتبه، ونقلنا عنه ما حققنا وثبت لنا صحته»[1].

يضيف «الجويني»:

أن «الحسن» يعود نسبه إلى قبيلة «حمير». وقد تنقل أبوه من اليمن إلى الكوفة، ومن الكوفة إلى قمّ، ومنها إلى الري حيث حطّ الرحال، وفيها ولد «الحسن بن الصبّاح» واسمه «الحسن بن علي بن محمد بن جعفر بن الحسن بن محمد الصبّاح الحميري»[2].

أما عن الأمر الذي دفع «الحسن الصباح» إلى اعتناق المذهب الإسماعيلي وهو الذي نشأ على التقى نشأة شيعيةً اثني عشريةً فإن «الجويني» يطلعنا على أن «الصبّاح» التقى في الري رجلاً يدعى «أمير ذرّب» «Dharrab» كان يعتنق مذهب الباطنية المصرية[3] وتجادلا طويلاً فتأثر «الصبّاح» به ولكنْ دون أن يصل إلى حدّ الاقتناع. ثم أصيب بمرض أضناه كثيراً، وكاد أن يودي به[4] فخاف أن توافيه المنية قبل أن يسمح له تعصّبه بالإقرار بصحة المذهب الذي يدعو إليه «أمير ذرّب»[5].

وعلى إثر شفائه من مرضه يلتقي «أبا نجم السرّاج» الذي سيستجيب لطلبه ويطلعه على تعاليم الفرقة ومعتقداتها. ويعتنق «الصبّاح» المذهب على يد رجلٍ يسمى «مؤمن» كان «عبد الملك بن عطاش» قد عينه واحداً من الدعاة.

وعندما قدم «ابن عطّاش» داعيةُ «العراق» إلى «الري» في عام (464هـ 2 -1071 م) عين «الصبّاح» نائباً له وطلب منه السفر إلى القاهرة.

---

(1) «المجلة الآسيوية» ـ شباط ـ آذار ـ 1860 ـ ص 160 وفيها الترجمة الفرنسية التي قام بها «ديفريمري» عن نص «الجويني» المكتوب بالفارسية. وسنعتمد في مايلي من صفحات على هذه الترجمة تلخيصاً واقتطافاً.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق، ص 161.

(4) المصدر السابق.

(5) «إيفانوف» «Ivanov» في «هفت بابي بو إسحاق».

وفي عام (469هـ) رحل «الصبّاح» إلى مصر عن طريق سورية ووصل إليها في عام (471هـ). ومكث هناك سنةً ونصف السنة دون أن يستطيع المثول بين يدي الخليفة «المستنصر» ولو مرة واحدة. ولكن الخليفة ما فتىء يثني عليه أشدّ الثناء. وكان الخليفة الذي نقل الإمامة من ابنه «نزار» إلى ابنه «المستعلي» قد زوج هذا الأخير من ابنة قائد الجيش «بدر الجمالي».

ولما علم «الجمالي» أن الصبّاح ـ وفقاً لما تمليه المبادىء الأساسية للمذهب ـ يقوم بالدعوة لـ «نزار» أضمر له الشرّ والبغضاء. وما لبث أن أمر بإرساله إلى المغرب على ظهر مركب يقلّ جماعة من الفرنجة. وحين رمت العاصفة بالمركب على الشوطىء السورية ذهب «الصباح» إلى «حلب» ومنها إلى «أصفهان» فحدود «الكرمان» فـ «يزد» حيث عمل داعية إلى فترةٍ محدودةٍ رجع بعدها إلى «أصفهان» ومنها إلى «الخوزستنان» ثم إلى «فرمان» فـ «شهر يار كوه».

ومكث «الصبّاح» في «دمغان» ثلاث سنوات. ومنها أرسل دعاته إلى منطقة «ألَ ـ مُوت» لهداية سكانها إلى المذهب الإسماعيلي.

ولما لم يكن قادراً على الذهاب إلى «الري» بسبب الأمر الذي وجهّه «نظام الملك» إلى «أبي مسلم الرازي» للقبض عليه، فقد أرسل ـ للمرة الثانية ـ أحد رسله من «قزوين» إلى «المهدي» العلوي الذي كان «ملك شاه» قد أقطعه قلعة «ألَ ـ مُوت». وتجدر الإشارة هنا إلى أن اسم «ألَ ـ مُوت» ـ كما ورد عند «الجويني» ـ جماع كلمتين هما: «ألهْ» ـ «أموت» وتعنيان «عش النسر». وتأتي هذه التسمية من أن النسور كانت تبني أعشاشها فيها.

ونجح الرسول في حمل الكثيرين من سكان المنطقة على اعتناق المذهب الإسماعيلي فما كان من «الصباح» إلا أن انتقل إلى «قزوين» ومنها إلى «الديلمان» فـ «أشكور» فـ «آندخيرود» المتاخمة لـ «ألَ ـ مُوت». وقد اعتنق الكثيرون المذهب الإسماعيلي خلال الفترة التي قضاها «الصباح» هناك.

سقوط «ألَ ـ مُوت»:

في ليلة الأربعاء المصادف السادس من رجب لعام (483هـ الموافق 4 أيلول 1090م) دخل «الصبّاح» خلسةً قلعة «ألَهْ ـ أمُوت». وتشكل القيمة العددية للأحرف التي يتكون منها اسمها تاريخ دخوله إليها.

ولقد مكث «الصبّاح» فيها متنكراً لفترة كان يُنادى فيها بـ «ده خودا» أي «شيخ القرية».

ووصل أمره إلى «المهدي». ولكن «المهدي» كان لا حول له ولا طول، حيث وافق على العرض الذي قُدم إليه بمغادرة القلعة. وزوده «الصباح» برسالة إلى الرئيس «مظفّر مستنفي» والي «كردكوه» و«دمغان» الذي كان قد اعتنق المذهب الإسماعيلي سراً، يطالبه فيها بتسليم حاملها مبلغ ثلاثة آلاف دينار ثمناً لـ «ألَ ـ مُوت». وهذا هو نص الرسالة:

«يدفع الرئيس «مظفّر» حفظه الله للعلوي «المهدي» مبلغ ثلاثة آلاف دينار ثمناً لـ «ألَ ـ مُوت»، والصلاة والسلام على الرسول المصطفى وعلى آله، وحسبنا الله ونعم الوكيل».

وقد سدد الرئيس المبلغ كاملاً خلافاً لما كان يظنّه «المهدي». ومن «ألَ ـ مُوت» قام «الصباح» ببث الدعاة في مختلف الأقاليم مكتفياً بنشر مذهبه الذي يقول بوجوب وجود الإمام في كل زمانٍ ومكان كي يستطيع الناس أن يتعلموا على يديه ويؤمنوا بفضل تعليمه وأن التعليم واجب إلى جانب العقل.

ومن «ألَ ـ مُوت» عمل «الصبّاح» على إخضاع المقاطعات المجاورة، فكان يستولي على كل القلاع التي كان يتمكن منها.

وكان «ملك شاه» قد أقطع أرباض «ألَ ـ مُوت» أحد أمرائه ويدعى «بوزباش». وكان «بوزباش» لا يفتأ يقوم بالغارة تلو الأخرى حيث يلامس سفح «ألَ ـ مُوت» ناشراً الرعب والموت في كل مكان وصلته دعوة «الصبّاح».

ولما عجز سكان «ألَ ـ مُوت» عن مقاومة الغارات همّوا بالرحيل. ولكن «الصباح» أقنعهم بالبقاء مدّعياً أن الإمام أمرهم بذلك.

وفي عام (484هـ ـ 2 -1091م) أرسل «الصبّاح» الداعية «حسين كايني» إلى «الكوهستان» ليبشر بالمذهب الإسماعيلي. وكان الذين يعتنقونه يعملون على نشره ويجتهدون بالاستيلاء على القلاع التي يتمكنون منها. وهذا ما دفع بـ «ملك شاه» إلى أن يعهد إلى «أرسلان تاش» في بداية العام (485هـ ـ 1092م) بمحاربة «الحسن الصبّاح». فحوصرت «ألَ ـ مُوت» في شهر جمادى الأولى ـ حزيران من العام نفسه). ولكن الدهدار[1] «أبا علي» شيخ «زوارة» وداعية «الصبّاح» في «زوارة» و«أردستان» ما لبث أن أرسل المدد إلى «الصبّاح» مما تسبب في هزيمة «أرسلان تاش» وفك الحصار عن «ألَ ـ مُوت» في أواخر (شعبان ـ مستهل تشرين الأول ـ لعام 1092م).

ووافت المنية «ملك شاه» مما حال دون اتخاذ أية إجراءات أخرى. ولكنه قبل موته كان قد عهد إلى الأمير «كزل سارغ» في مستهل عام (485هـ ـ 1092م) بالقضاء على «الملاحدة». فحوصرت قلعة «دره» ثم ما لبث الحصار أن فُكّ عنها عندما وصل خبر وفاة «ملك شاه». وفي مساء الجمعة في الثاني عشر من رمضان الموافق للسادس عشر من تشرين الأول 1092م أردي «نظام الملك» وزير «ملك شاه» قتيلاً على يد «ضاهر عرّاني». وكان «الصبّاح» هو الذي أمر بقتله لأنه ما انفك يُعدّ الجند ويرسلهم للقضاء على «الملاحدة». وكان هذا أول اغتيالٍ يقوم به «الفدائيون».

وكان «الصبّاح» بعد عودته من مصر ملاحقاً بسبب انتمائه إلى الفرقة «الباطنية»، ومتخفياً في «أصفهان» عند الرئيس «أبي الفضل» الذي كان قد اعتنق المذهب الإسماعيلي سرّاً.

وأسرّ «الصبّاح» لـ «أبي الفضل» متحسّراً: «لو كان معي رجلان ـ كما أريدهما ـ

---

(1) واللقب يعني شيخ القرية.

يتفقان معي لقلبت هذه المملكة رأسا على عقب».

فظن «أبو الفضل» أن «الصباح» قد أصيب بنوبة سويداء سبَّبتها الأسفار وكثرة اشتغال البال. وشرع في معالجته على هذا الأساس مما حمل «الصبّاح» على مفارقته والرحيل - في ما يُروى - إلى «كرمان». وبعد عودته استقرّ في «ألَ - مُوت». وتلا ذلك مقتل «نظام الملك». وعندما التقى بـ «أبي الفضل» في وقتٍ لاحقٍ ذكّره بمعاملته له في «أصفهان».

وبعد مقتل «نظام الملك» سقط اثنان من أولاده على أيدي «الفدائيين». وكان أحد هذين ويدعى «أحمد» قد حاصر «ألَ - مُوت» بأمرٍ من «ملك شاه» في عام (503هـ) ثم فكَّ الحصار عند قدوم الشتاء.

وقد جعل «الصبّاح» يُعمل خناجر «فدائييه» في كل من يظهر له العداء. وبعد وفاة «ملك شاه» استولى الرئيس «مظفّر» على قلعة «كرد كوه» التي سيقضي فيها قرابة الأربعين عاماً نائباً عن «الصباح»،كما استولى «كيا بوزورك أوميد» على قلعة «لمسر» الواقعة في رودبار «ألَ - مُوت» وذلك في العشرين من ذي القعدة (عام 495هـ - 5أيلول 1102م). وسيقضي فيها عشرين عاماً لا يخرج منها ولو لمرةٍ واحدةٍ حتى يرسل «الصبّاح» في طلبه.

ومما يُروى عن سلوك «الصبّاح» أنه أمر بقتل ابنه «أستاذ حسين» بتهمة قتل «حسين كايني» داعية «الكوهستان». وعندما اكتشف حقيقة الأمر بعد مرور عام وأن القاتل أحد الشيعة القاطنين في القلعة اقتصّ منه.

ومما يُروى عنه أنه كان على جانبٍ كبيرٍ من التقى والورع، مقيماً للشعائر، وأن أحداً من «ألَ - مُوت» لم يذق الخمر في عهده الذي دام خمسة وثلاثين عاماً. وأنه طرد من القلعة رجلاً كان يعزف على الناي ولم يسمح له بالعودة أبداً، وأنه أمر بقتل ابنه «محمد» بتهمة تعاطي الخمر. وعندما حوصرت «ألَ - مُوت» إبان المعارك التي قادها «أحمد» بن «نظام الملك» في عهد «محمد» بن «ملك شاه» أرسل «الصبّاح» النسوة والصبايا إلى «كردكوه» وأشار إلى رئيسها: «بما أن هؤلاء

النسوة يغزلن لفائدة الطائفة، فإن على الرئيس «مظفر» أن يجزيهن لقاء عملهنّ ما يكفي حاجتهن».

وتتالت الهجمات طيلة ثماني سنواتٍ تعرضت على إثرها القلعة للمجاعة، واضطر «الإسماعيليون» إلى اتخاذ «الحشيش» لهم غذاء.

وشجّع الضعف الذي أصاب «الإسماعيلية» «محمد» بن «ملك شاه» على توجيه الأوامر بمحاصرة «ألَ ـ مُوت» و«لمسر». ولكن وصول نبأ وفاة الملك «محمد» في «أصفهان» حال دون استمرار الحصار.

وتعرّض «الإسماعيليون» لهجمات السلطان «سنجار» الذي ما لبث أن أرسل الجند ـ بعد أن قوي سلطانه ـ إلى «الكوهستان» لردع «الإسماعيلية». وقد دام القتال عدة سنوات ما انفك «الصبّاح» خلالها يرسل الرسل ويعرض الصلح على الملك ولكنه لا يُقابل إلا بالرفض. وعندها قرر اللجوء إلى أساليب أخرى، فقام برشوة جلساء الملك واستطاع أن يشتري ضمير أحد الذين يقومون على خدمته. وفي إحدى الليالي التي بات فيها الملك سكران قام الخادم بغرز الخنجر الذي أرسله «الصبّاح» في الأرض أمام الكرسي الملكي.

وبعد هذه الحادثة وصلت إلى الملك الرسالة التالية:

«لو لم تكن نواياي تجاه السلطان طيّبةً لا نغرز في صدره الغضّ هذا الخنجر الذي ثُبّتَ ليلاً في الأرض اليابسة».

فذعرالسلطان وقبل بالصلح مع «الإسماعيلية» التي عاشت في أمان طوال مدة حكمه.

وفي عهد «سنجار» في ربيع الثاني عام (518هـ ـ أيار ـ حزيران 1124م) مرض «الصبّاح» فأرسل إلى قلعة «لمسر» يطلب «بوزورك أوميد» الذي جعل «الصبّاح» على يمينه ـ عند وصوله ـ شيخ القرية «أبا علي أردستاني» وأوكل إليه أمور الدين وإدارة الأموال، وجعل على يساره «حسن آدم كسراني» و«كيابو جعفر» الذي كان على رأس الجيش. ثم أوكل إلى «بوزورك أوميد» خلافته، وطلب من الجميع أن

يعملوا متفقين حتى يحين الوقت الذي يتسلم «الإمام» فيه مقاليد ملكه. وتوفي «الصبّاح» في ليلة الجمعة في السادس والعشرين من ربيع الثاني لعام (518هـ ـ 12 حزيران 1124م).

ويروي «القزويني» «أنه كان إلى جانب«الصبّاح» طفل قال عنه إنه من سلالة «محمد بن إسماعيل»، وأضاف أن الإمامة كانت من قبل لأبيه، وهي له الآن، وأنه لا يمكن للبشر أن يستغنوا عن المعلم، وأن هذا هو معلمكم، وأن طاعته واجبة عليكم، وفي رضاه عنكم سعادتكم في الدنيا والآخرة، وأنكم لستم بحاجة إلا إلى طاعة المعلم»(1) .

ولم يترك «الصبّاح» «ألَمَ ـ مُوت» طيلة السنوات الخمس والثلاثين التي قضاها فيها ولو لمرة واحدة. ولم يُشاهد خارج بيته الذي يسكنه سوى مرتين صعد فيهما إلى السطح. وأما وقته فكان يقضيه داخل منزله في العبادة والقراءة والكتابة في شرح مذهبه وإدارة شؤون الدولة.

ب ـ حكم «بوزورك أوميد»:

واصل «بوزوك أوميد» خلال السنوات العشرين التي قضاها في «ألَمَ ـ مُوت» سلوك «الصبّاح». ولما كان الوقت حينها وقت السلطان «سنجار» فإن أحداً لم يفكّر في دك قلاع «الإسماعيلية»، وتهديم منازلهم.

وفي السابع عشر من ذي القعدة عام (529هـ ـ 29 آب 1135م) باغتت جماعة من «الفدائيين» الخليفة «المسترشد بالله» في مجلسه وطعنته بالخناجر.

ويرى «الجويني» أن اتهام «سنجار» بقتل «المسترشد» غير صحيح. ولقد حكم «بوزورك أوميد» حتى وافته المنية، في السادس والعشرين من جمادى الأولى عام (532هـ ـ 11 آذار 1138م).

---

(1) «Defremery» ـ «المجلة الآسيوية» ـ شباط ـ آذار 1860 ص 188، هامش (1).

ج ـ حكم «محمد» بن «بوزورك أوميد»:

نصَّب «بوزورك أوميد» قبل وفاته بثلاثة أيام ابنه «محمداً» خليفة له.

وإذا كان حكم «بوزورك أوميد» قد اختُتم بمقتل الخليفة «المسترشد»، فقد افتتح حكم ابنه بقتل الخليفة «الراشد بالله» نجل «المسترشد». وكان «الراشد» قد خرج من بغداد بغية الحملة على «الإسماعيلية» والثأر لمقتل أبيه، ولكنه مرض في الطريق وكان ما يزال مريضاً عندما وصل إلى «أصفهان»، فدخل عليه في مجلسه جماعة من «الفدائيين» وتركوه صريع خناجرهم. ودفن «الراشد» في المكان الذي قُتل فيه. ومنذ ذلك الوقت لم يظهر أحد من الخلفاء العباسيين على الرعيّة.

وقد كان «محمد» بن «بوزورك أوميد» في نفس الوقت الذي يتبع فيه مذهب آبائه «يعمل بالظاهر مطبقاً الشريعة الإسلامية ومقيماً الفرائض» على حدّ تعبير «الجويني».

وقد توفي «محمد» في الثالث من ربيع الأول عام (557هـ ـ 20 شباط 1162م).

د ـ «حسن» بن «محمد» بن «بوزورك أوميد»:

ولد «حسن» بن «محمد» عام (520هـ ـ 1125م). وقد تعلّم مذهب «الصبّاح» وراح يجمع بينه وبين مواعظ الصوفية وحكمهم. وكان منذ حياة أبيه يتحدث بما يثير إعجاب العامّة. ولأن هؤلاء لم يسمعوا قط بمثل هذا من أبيه راحوا يشكّون في أن يكون هو الإمام الذي تنبّأ بقدومه «الصبّاح». وحينما علم أبوه بالأمر لامه لوماً شديداً، وجمع أتباعه وقال لهم:

«إن حسناً» هذا ابني. ولست الإمام وإنما أنا داع من دعاته. وكل مَنْ لم يسمع مني ولم يصدق قولي فكافر ملحد. وعاقب الأب كل من آمن بإمامة ابنه، حتى أنه أهلك في «ألَ ـ مُوت» مائتين وخمسين دفعةً واحدة، وطرد من القلعة مائتين وخمسين فعمّ الفزع واضطر «حسن» نفسه أن يكتب الكتب يتبرأ فيها مما أشيع عنه

ونُسب إليه، وراح ينكر كل الذين اتبعوه، ويعمل على تعزيز مذهب أبيه.

وكان «حسن» يدمن الخمر، ولكن أباه الذي ارتاب بالأمر لم يستطع إثباته. وكان أهل الطائفة ينظرون إلى إدمان الخمر وتجاوز الحدود على أنها من علامات ظهور الإمام.

ولما خلف «حسن» أباه قال أتباعه والمتشيعون له إنه هو الإمام. و«في شهر رمضان لعام (559هـ ـ تموز ـ آب 1964م) أمر «حسن» بإقامة منبرٍ في ميدان للخيل يقع تحت أسوار «ألَمَ ـ مُوت». وأمر بوضع المنبر ـ خلافاً للعادات المعمول بها عند المسلمين ـ في اتجاه القبلة. ولما كان السابع عشر من الشهر نفسه أمر سكان أمصاره الذين تداعوا إلى «ألَمَ ـ مُوت» بطلب منه أن يتجمعوا في الميدان. ورُفعت فوق أركان المنبر الأربعة أربع راياتٍ من أربعة ألوان بيضاء وحمراء وخضراء وصفراء كانت قد أُعِدَّتْ لهذه المناسبة. ثم اعتلى المنبر وأعلن في الناس عن وصول رسولٍ من طرف مولاه «الإمام» يحمل خطبةً وبراءة ليشرح أركان عقيدتهم. ثم ألقى من على المنبر خطاباً تناول فيه عقيدتهم. ومما جاء فيه أن «الإمام» فتح لهم ولأجدادهم أبواب رحمته ولطفه وشملهم بعنايته وجعلهم عباده المصطفين ورفع عنهم فروض الشريعة المضنية ووفّقهم إلى القيامة. ثم تلا عليهم بالعربية خطاباً ادَّعى أنه عقيدة إمامهم الغائب التي يجهلون. وكان قد نصَّب على درجات المنبر أحد العارفين بالعربية يترجم للحاضرين ويشرح لهم بالفارسية محتوى الخطاب[1].

وهذا هو محتوى الخطاب:

«إنّ «الحسن» بن «محمد» بن «بوزورك أوميد» خليفتنا وحجتنا وداعيتنا فلتطعه شيعتنا ولتصغِ إليه في أمور الدين والدنيا ولتأتمرْ بأوامره ولتنظر إلى كلمته على أنها كلمتنا ولتعلَم أن مولانا تلطف بها وشملها برحمته وهداها إلى الله»[2].

---

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق.

وبعد ذلك الخطاب ترك «الحسن» المنبر وصلى ركعتين صلاة عيد الفطر ثم جعل الموائد تستطيل ونادى بالقوم أن يفطروا. وتم ذلك على أنغام العازفين ووسط أمارات الفرح والانتشاء[1]. وقال «الحسن»: «اليوم يوم عيد الفطر»[2]. «ومنذ ذلك اليوم يسمي «الملاحدة» يوم السابع عشر من رمضان يوم القيامة»[3].

«وكان «الحسن» يدعي في كتاباته تصريحاً حيناً وتلميحاً حيناً آخر أنه إمام ابن إمام، وأنه من سلالة «نزار بن المستنصر» وقد أعلن هذا صراحةً في الفترة التي أرسل فيها إلى «الكوهستان» نسخةً من الخطبة التي ألقاها ليعرّف الناس بأنه الإمام. وهي الخطبة التي يسميها «الإسماعيلية» بـ «خطبة القيامة». وكان رسوله إلى واليه على «الكوهستان» «الريس مظفّر» رجلاً يدعى «محمد خكاني». وفي الثامن والعشرين من ذي العقدة عام (559هـ - 17 تشرين الأول 1164م) أمر «مظفّر» بإقامة منبرٍ في قلعة «مومن أباد»» على غرار منبر «أَلَ - مُوت». ومن أعلى المنبر ألقى الخطبة التي وصلته. ثم اعتلى «محمد خكاني» ثاني درجات المنبر وألقى عن «الحسن» خطاباً هذا نصّه.

«سبق أن أرسل «المستنصر» إلى «أَلَ - مُوت» رسالة جاء فيها: إن لله دوماً خليفةً بين العباد. ولهذا الخليفة من يخلفه واليوم أنا خليفة الله. و«الحسن بن الصبّاح» خليفتي. فمن عمل بأمره وأطاعه أطاعني فيه أنا «المستنصر». واليوم أنا «الحسن» أقول: إنني خليفة الله في الأرض. وإن الريّس «مظفر» خليفتي فطاعته واجبة وأقواله مبرمة»[4].

«وفي ذلك اليوم أقيمت الأعياد في «مومن أباد»». وأما عن ولادة «الحسن» والقول بانحداره من سلالة الأئمة المختارين فهناك روايتان: الأولى وهي الأكثر

---

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق.

شيوعاً وثقةً تعزو إلى «الحسن» ولادةً غير شرعية. وتدعي هذه الرواية أن أحد المصريين وهو القاضي «أبو الحسن الصعيدي» ـ وكان من ثقات «المستنصر» المقرّبين إليه ـ قد حمل إلى «أَلَ ـ مُوت» في عام (488هـ ـ 1095م) أحد أحفاد «نزار». وتزعم الرواية أن «الصبّاح» وحده كان على معرفةٍ بالأمر. وأن الطفل نشأ في قريةٍ متاخمةٍ لـ «أَلَ ـ مُوت»، وأنه اتصل فيما بعد هو أو ولده بزوجة «محمد بن بوزورك أوميد». وهكذا حملت بـ «الحسن» من الإمام.

وأما الرواية الثانية وهي التي يتبناها الخلصاء المقربون من «بوزورك أوميد» وسكان منطقة «أَلَ ـ مُوت» فتقول إنه في اليوم الذي ولد فيه لـ «محمد بن بوزورك أوميد» طفل في «أَلَ ـ مُوت»، ولدتْ زوجة الإمام المجهول الذي لم يكتشف أحد سرّ وجوده طفلها «الحسن» في القرية التي تقع تحت أسوار «أَلَ ـ مُوت». وبعد ثلاثة أيام قامت إحدى النساء باستبدال الطفلين. وقد شوهدت هذه المرأة تصعد قلعة «أَلَ ـ مُوت» وتدخل منزل «محمد بن بوزورك أوميد». وقد لحظها العديد من الناس وهي تخفي تحت لحافها شيئاً ما، كما لحظوها وهي تجلس في نفس المكان الذي يرقد فيه الطفل، واستنتجوا من ذلك أنها استبدلت وليداً بوليد»[1].

وعن عدد الأجيال التي تفصل بين «الحسن» و«نزار» تروى روايتان أيضاً: «فالبعض يزعم أن ثلاثة أجداد يفصلون بينهما ويُدعون بالأئمة لجهل الناس بأسمائهم الحقيقة»[2].

ويضيف «الجويني» معترضاً على هذه الرواية التي يقوم هو بنقلها:

«ولكنّ أسماءهم ترد كما يلي: الحسن بن القاهر بقوة الله بن المهتدي بن الهادي بن المصطفى نزار بن المستنصر»[3].

«وأما الرواية الثانية فتزعم أن «القاهر بقوة الله» ليس إلا لقباً لـ «نزار» وأن جيلين

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق.

فقط يفصلان بين «الحسن» و«نزار»[1].

وقد قتل «الحسن» في قلعة «لمسر عام (561هـ - 1167م) بطعنة خنجرٍ صوّبها إليه شقيق زوجته الذي ينتمي إلى العائلة البويهيه.

وفي وسعنا أن نعثر في كتاب الـ «هفت باب» لـ «أبي إسحاق» على وصفٍ لمشهد القيامة الكبرى، ومقاطع من الخطبة التي ألقاها «الحسن على ذكره السلام» في ذلك اليوم.

ويعود تاريخ هذا الكتاب إلى أوائل القرن السادس عشر، وهو عبارة عن انتحالٍ لكتاب الـ «هفت بابي بابا سيّدنا»، كما أنه سيكون بدوره موضع انتحالٍ من «خيرخوا» في كتابه الذي بعنوان «كلامي پير».

ولقد قام «إيڤانوف» بنشر كتاب «الـ «هفت باب بو إسحاق» وترجمته إلى الانكيزية في عام 1959.

وقد حافظ «إيڤانوف» في ترجمته هذه على الكلمات والعبارات العربية التي تتخلل النصر الفارسي. وسنقوم بدورنا بالترجمة عن النص الإنكليزي محافظين على الكلمات العربية حسبما وردت:

«خطبة مولانا «حسن»؛

«ألا هُبُّوا فقد (قامت القيامة ولأنما توفي انتظار العلامة هوذا) قامت القيامة منتهى القيامات، الله اليوم لا يُستدلّ بالدلائل والعلامات، اليوم لا يُعرف بالآيات والمقالات والإشارات، والأبدان بالطاعات، اليوم انتهت الأعمال والأقوال والعلامات والإشارات إلى منتهى النهايات، فأما فمن عيَّنَ (الذات بعينه فهو) عيَّنَ جميع الآيات والعلامات وأدركه بأسماء وصفات المنكوس وهو محجوب

---

(1) المصدر السابق. إلى هنا تنتهي ترجمة «ديفريمري» لنص «الجويني»، وهي الترجمة التي اعتمدناها في كل ما ورد في هذا الفصل حتى الآن.

ومقلوب»[1] .

«في السابع عشر من شهر رمضان، وتحت طالع السنبلة، والشمس في برج السرطان، أقيم بأمره، في الساحة، في «أَلَ ـ مُوت»، منبر موجه جهة الشرق. وقد رُفعت أربعة أعلام في كل زواية من زوايا المنبر. وقد أخذ الرفاق من خراسان أمكنتهم على يمين المنبر، والرفاق من العراق (الأعجمي) على اليسار، وأهل الديلم والرفاق من الرودبار مقابل المنبر، وفي الوسط مقابل المنبر وضع كرسي أُمر الفقيه «محمد بُستي» باعتلائه.

المولى ـ «على ذكره السلام» ـ في ثياب بيضاء، متعمِّم بعمامةٍ بيضاء، نزل من القلعة حين اقترب منتصف النهار، واعتلى المنبر من جهة اليمين على أحسن وجه، ثم سلَّم ثلاثاً وجهة الديلميين فاليمين فاليسار. ثم تربَّع لحظةً وقام رافعاً سيفه وقال بصوتٍ عال: (ألا أي أهل العالمين) من (جنٍ وملائكة وإنس)! اعلموا أن (مولانا هو قائم القيامة لذكره السجود والتسبيح). إنه مولى الوجود المطلق، ينفي كلّ التعيينات، إن وجوده يعلو عليها، تعالى عما يشرك به الظالمون. إنه يفتح أبواب رحمته، ويجعل ـ بنور معرفته ـ كل كائن بصيراً سميعاً ناطقاً وحيّاً إلى الأبد. (فحمده وشكره واجب) على من يعلمون، (تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وهو

---

(1) إلى هنا تنتهي خطبة مولانا «حسن علي ذكره السلام» ويبدأ وصف المشهد كما ورد في «الهفت باب بو إسحاق». وحرصاً منا على إزالة البلبلة التي تخترق هذا النص فقد قررنا أن نأخذ بترجمته الفرنسية على يد «هنري كوربان»:

«ألا هبوا فقد قامت القيامة؛ منتهى القيامات. اليومَ لايُستدل بالدلائل والعلامات. اليومَ لايُعرف بالآيات والمقالات والإشارات. . . لايُعرف بالأبدان الطائعات. اليومَ انتهت الأعمال والأقوال والإشارات إلى منتهى النهايات. فأما من عيَّنَ الذات بعينها فقد عيَّنَ جميع الآيات والعلامات. وأما ما أدركه بالأسماء والصفات فهو المنكوس والمقلوب أي المحجوب».

- Etude préliminaire pour le livre réunissant les deux sagesses

« Nasir - e Khussruw » -paris -1953.

الحامد له والعارف بذاته). وبعد هذا ألقى الإمام خطبةً مبدوءةً بما يلي: (اذَّكرتُ في ما التمسه سيد النبل)...» ثم قرأ نسخةً من الرسالة التي تبدأ بهذه الكلمات: «نحن الحاضرون والموجودون» ثم ألقى الخطبة الأولى، وبعد ذلك وقف الفقيه «محمد بستي» على كرسيه متجهاً نحو المنبر، وترجم الخطبة والرسالة العظيمة من أولها إلى آخرها. كذلك وقف المولى، وبقي واقفاً حتى نهاية التلاوة. ثم نزل عن المنبر وَصلى ركعتين كما هو الأمر في الأعياد الكبرى.

وعلى امتداد ذلك اليوم ابتهج الناس وأقاموا الأفراح ورُفعت عن رقاب المؤمنين حدود الشريعة وأغلالها. وفي اليوم ذاته صدرت الأوامر إلى أهل «مومن أباد» و«الكوهستان» وكافة الأماكن الأخرى للاحتفال بالعيد.

نأمل أن نكتب بعون المولى قائم القيامة بعض الفصول عن القيامة الكبرى التي تنبّأ بها الأنبياء والحكماء، وأن نكتب كلّ ما خبَّروا به وأشاروا إليه بخصوصها، كما نأمل أن نكتب الخطبة المباركة مع ترجمتها والتعليق عليها»....»[1].

هـ - حكم «محمد بن حسن بن محمد بن كيا بوزورك أوميد»[2]:

تولى «محمد بن حسن» الحكم بعد مقتل أبيه، وثأر له بقتل «حسن نمو» وكل مَن يمت إليه بصلة قرابة. وكان «محمد» «يجاهر بزندقته أكثر مما كان يفعل أبوه ويعاند أكثر منه في تمسكه بحقه في الإمامة»[3].

---

(1) «Haft bab Bu. Ishaq» - P.p 41- 42.

(2) اعتمدنا في هذه الفقرة والفقرات الأربع التالية (و- ز- ك- ح) على الترجمة الفرنسية التي قام بها «Jourdain» لنص «مير خوند» الفارسي. وقد ظهرت ترجمة «Jourdain» في: «Notices des manuscrits», Paris, 1813, XI, (142-183).

(3) المصدر السابق - ص 961.

وكان «فخر الدين الرازي» الذي استقر في «الريّ» للتدريس في عهد «الحسن» قد اتّهم بالانتماء إلى الفرقة «الإسماعيلية». ولكي يتبرأ من هذه التهمة «اعتلى المنبر ولعن «الإسماعيليين» وانهال عليهم بالشتائم»[1] . فأرسل «محمد بن حسن» أحد «فدائييه» فأرعبه وجعله يغيرّ مضمون خطبه لقاء هبة سنوية أجراها عليه وقدرها ثلاثمائة وستون قطعةً من الذهب. وقد استمرّ «الرازي» في تلقي هذه الجراية مدة أربع أو خمس سنوات ترك بعدها «الريّ».

وكان «الرازي» قبل هذه الحادثة يقول عند مناقشته لإحدى المسائل موضع الجدل: «مهما قال الملاحدة لعنهم الله وأهلكهم وحرمهم التوفيق»، فأما بعد الحادثة فقد بدأ يقول: «مهما قال «الإسماعيلية». وعندما سأله أحد تلاميذه عن السبب في هذا التغيير قال: «إنه ليس بإمكان المرء أن يلعن «الإسماعيلية» لأن حجتهم قاطعة»[2] .

وقد تولى «محمد بن حسن» الحكم وهو ابن تسع عشرة سنة ودام حكمه ستاً وأربعين سنةً حالفه فيها النجاح. وفي عهده «أراق الملاحدة الدماء وقطعوا الطرقات وسلبوا ونهبوا وسطوا على أموال المسلمين»[3] .

ومن الجدير بالالتفات أن المؤرخ لا يشير هنا إلى أي حوادث اغتيال وقعت في هذا العهد.

وكان أكبر أبناء «محمد» قد بلغ سنّ الرشد في عهد أبيه. وكان لا يخفي نفوره من مذهب أسلافه مما أدى إلى عداوة بينه وبين أبيه. كما أدّى إلى حذرٍ في سلوك كل منهما تجاه الآخر.

وقد توفي «محمد» عام (607 هـ - 8 -1207م). ويرى بعض المؤرخين أنه

---

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق - ص 171.
(3) المصدر السابق.

مات مسموماً.

و - حكم «جلال الدين حسن بن محمدبن حسن»:

ولد «جلال الدين حسن» عام(552 هـ - 1152م). وحين اعتلى العرش «دأب على إحياء الشرائع الأصلية للدين الحقيقي، وعمل على تطبيقها، وابتعد ابتعاداً كلياً عن عادات الفرقة الملحدة، وحرّم ما حرّمه الإسلام، وأمر بأن تُبنى في كافة قرى «أَلَ - مُوت»[1] المساجد والحمامات، وعاد إلى إقامة الأذان وصلاة الجمعة والجماعة، وأرسل الرسل إلى الخليفة «الناصر لدين الله» في بغداد وإلى السلطان «محمد خوارزم شاه» وبقية أمراء العراق ومختلف المقاطعات يعلمهم بنقاء إيمانه. فاقتنع الخليفة والسلاطين بصدق أقواله وخلعوا الخلع على رسله الذين عادوا معزّزين مكرّمين، وتبادلوا معه الرسائل وأضفوا عليه الألقاب التي تليق بالأمراء. وشهد الشيوخ في فتاواهم بصدق إسلامه وأصبح معروفاً باسم «جلال الدين حسن المسلم الجديد». ولما لم يصدّق أهل «قزوين» توبته وطالبوا بالبراهين الكاشفة لصدق تحوله، طلب منهم أن يرسلوا بعض أعيانهم ليروا بأمهات أعينهم ما يرون. وعندما حضر هؤلاء قام «جلال الدين» وعلى مرأى منهم بإحراق «كتب الصبّاح الأصلية بكل ما تحتويه من مذهبه عقيدةً وسلوكاً، ثم انهال على أسلافه بالشتائم واللعنات»[2].

وعند ذلك فقط شهد أهل «قزوين» على حسن دينه.

وأرسل «جلال الدين» أمه إلى الحج مصحوبةً ببيرقٍ وسبيل كما هي العادة عند أمراء المسلمين. ولدى وصولها إلى بغداد أمر الخليفة بتكريمها ووضع بيرقها على رأس البيارق السائرة إلى الحج.

وقد صاهر «جلال الدين» بموافقة الخليفة «الناصر» الوالي السنّي «قيقووس».

---

(1) المصدر السابق - ص 171.
(2) المصدر السابق - ص 172.

ولما خرج «جنكيز خان» من «التركستان» في حملته على السلطان «محمد خوارزم شاه» أرسل إليه «جلال الدين» الذي استقرأ خاتمة الأمور الرسل سراً ليعلن له الولاء.

وتوفي «جلال الدين عام (618 هـ - 19 -1218م).

ز- حكم «علاء الدين محمد بن جلال الدين حسن المسلم الجديد» :

تولى «علاء الدين» الحكم في التاسعة من عمره وأهلك الكثيرين من خلصائه وأقربائه ظناً منه أنهم وضعوا السم لأبيه. ولم يفعل طيلة عهده إلا أنه استسلم للهو والمجون. فأما شئون الحكم فقد تركها لمشورة النساء.

ولما كان «علاء الدين» مختلفاً في الرأي مع أبيه فقد «عادت «الإسماعيلية» في ظلّه إلى سابق عهدها بمعتقداتها وبدعها وإلحادها»[1] . وفي السنة الخامسة من حكمه افتُصد بدون مشورة طبيبه وسال دمه غزيراً فتأثر دماغه من جراء ذلك تأثراً شديداً وأصيب بالسويداء دون أن يُتاح لأحد أن يتجرأ ويعرض عليه العلاج. ولقد كان جنونه السبب في خراب المملكة بأسرها.

وفي عهد «جلال الدين» قام «محتشم ناصر الدين» بإرسال «الطوسي» رهينةً إلى «ألَ - مُوت». وسيبقى هذا في القلعة حتى يخرج منها «ركن الدين خورشاه» نجل الإمام.

وكان «علاء الدين» يكنّ الكثير من التقدير للشيخ «جمال الدين غيل» وينذر له خمسمائة دينارٍ سنوياً ينفقها على طعامه.

وقد عيّن «علاء الدين» ابنه «ركن الدين» ولياً لعهده ثم غضب عليه وقرر في عام (653هـ) أن يعينّ غيره خلفاً، ولكن أهل الطائفة رفضوا الأمر رفضاً قاطعاً.

---

(1) المصدر السابق.

وفكر «ركن الدين» إزاء تهديد أبيه ووعيده في الهرب من البلاط واللجوء إلى إحدى القلاع المنيعة.

ولكن «حسن مازِندَارتي» الذي كان على علاقةٍ لوطيةٍ بـ «علاء الدين» كان مستعداً لقتله بأمر من ابنه «ركن الدين».

وفي شوال عام (653هـ) مات «علاء الدين» سكران في منزلٍ قرب زريبةٍ حيث «فوجىء ليلاً بطعنةٍ في العنق»[1] .

حـ ـ حكم «ركن الدين خورشاه بن علاء الدين»:

لم يلاحق «ركن الدين» قتلة أبيه، ولكنه اكتفى بقتل «حسن مازِندَراني» مع أولاده وإحراق جثثهم. وكانت أمه ـ كلما غضبت منه ـ تتهمه بقتل أبيه.

ولم يحكم «ركن الدين» أكثر من عام واحد. فلقد وطّد «هولاكو» عزمه على إبادة «الإسماعيلية». وحين غادر «ركن الدين» قلعة «ميمون ديز» متوجهاً إلى معسكر «هولاكو» لم يتورع المغول عن تقويض أكثر من أربعين قلعةً من قلاع «الإسماعيلية».

وعلى الرغم مما أبدته «ألَ ـ مُوت» و«لمسر» من صنوف المقاومة فقد آل الأمر بالقلعتين إلى الاستسلام.

وأما «ركن الدين» فقد مات طعناً بأيدي القادة المغول على ضفاف «جيحون».

3 ـ «النزاريون» في «سورية»:

إن النزر اليسير الذي وصلنا عن تاريخ الفرقة في سورية قبل أن يتزعمها «راشد الدين سنان» يصورها لنا متتشرة في كل أرجائها يعوزها التنظيم المركزي والهرمية التراتبية الثابتة والنواة الاستراتيجية على وجه الخصوص.

---

(1) المصدر السابق ـ ص 176.

وأما عن أهم أحداث هذه المرحلة التي تبدأ «من عام (1100م)[1] وهو تاريخ وصول الرسل الأوائل من بلاد فارس، وتنتهي في عام (1162م) وهو العام الذي سُمّي فيه «راشد الدين سنان» شيخاً للجبل، فقد تمثلت في استقرار الدعاة في «حلب» بتواطؤ من حاكمها «رضوان»، وفي المحاولات الفاشلة للاستيلاء على قلاع «كفرلاثا» و«أفاميا» و«شيزر» المجاورة لجبل «السمّاق» في وسط سورية.

وبعد موت «رضوان» تمّ الانسحاب إلى «حلب» والتمركز في «دمشق»، ثم جرت محاولة جديدة لإشادة قلعة في «بانياس» تلاها انسحابٌ إلى «دمشق» فخسارةٌ لـ «بانياس» فتعزيزٌ نهائيٌ لجملةٍ من القلاع الواقعة بين «حماه» والبحر. وكان قد تمّ الحصول على هذه القلاع إما عن طريق الشراء أو التناول أو الاستيلاء غدراً أو عنوة. وأما أهم الاغتيالات التي وقعت في هذه المرحلة فكانت مقتل «جناح الدولة» في «حمص» عام (1103م) و«مودود» في «دمشق» عام (1113م) و«الأفضل» في «القاهرة»عام (1120م) و«البرسقي» في الموصل عام (1126م) و«الآمر» في القاهرة عام(1130م) و«البوري» في «دمشق» عام (32 -1131م) و«الكونت ريمون الثاني» كونت «طرابلس» عام (49 -1148م).

وكان أول من جمع شتات الفرقة في جبال «القدموسية» «أبو محمد» السلف المباشر لـ «راشد الدين سنان» على رأس الفرقة في «سورية».

وقد وفد «راشد الدين» على «أبي محمد» مبعوثاً من شيخ الجبل في «ألَ ـ مُوت» مصحوباً برسالةٍ منه تجيزه. وسوف يخلف «راشد الدين» «أبا محمد» بعد موته ويبقى على رأس الفرقة حتى وفاته في عام (1192م).

وقد نظّم «راشد الدين سنان» الفرقة وبنى القلاع ورسمها وعهد بها إلى «ولاةٍ» أو «متوّلين» يأتمرون بأمره.

---

(1) وهذا هو التاريخ الذي يعطيه «برنار ليويس» في «The sources for the history of the syrian assassins, speculum, XXVII, 1952.

ويبدو أنه حاول التخلص من وصاية «أَلَ ـ مُوت» عليه، أو أنه تخلّص منها بالفعل،ولكنّ شيخ الجبل في «أَلَ ـ مُوت» أرسل إليه «حشاشيه» ليقتلوه ولكنهم أخفقوا في الأمر[1] .

ومما يروى عنه أنه ادّعى الربوبية. فنحن نقرأ عند الرحالة «ابن جبير» الذي مرّ بـ «سورية» عام (85 -1184م) أن في صفحة جبل لبنان «حصوناً للملاحدة الإسماعيلية؛ فرقة مرقت من الإسلام وادعت الإلّهية في أحد الأنام، قُيضَ لهم شيطان من الإنس يُعرف بسنان خدعهم بأباطيل وخيالات موَّهَ عليهم باستعمالها وسحرهم بمحالها، فاتخذوه إلهاً يعبدونه ويبذلون الأنفس دونه، وحصلوا من طاعته وامتثال أمره بحيث يأمر أحدهم بالتردي من شاهقة جبل فيتردى، ويستعجل في مرضاته الردى»[2] .

ومن أهم الأحداث التي تتسم بها هذه المرحلة اغتيال «كونراد دو مونفيرا» «C.de Monferrat» ومحاولة اغتيال «صلاح الدين الأيوبي» مرةً في حلب وأخرى في «أعزاز». وكان أن زحف «صلاح الدين» على «مصياف» ولكنه انسحب منها بعد توصله ـ على ما يبدو ـ إلى اتفاقٍ مع «راشد الدين».

وقد أعقب موت «راشد الدين سنان» عودةٌ مؤقتةٌ إلى المذهب السنّي. ففي عام (608هـ ـ 12 -1211م) أعلن «جلال الدين حسن» شيخ الجبل في «أَلَ ـ مُوت» عودته عن مذهب أسلافه فقلّده ديوان الخلافة في بغداد ـ كدليلٍ بيِّنٍ على خضوعه ـ «الألقاب الخاصة بالملوك والتي لم ينلها أحد قبله من شيوخ الجبل».

وفي هذا العام «قدم رسول جلال الدين حسن» صاحب الـ «أَلَ ـ مُوت» يخبرهم بأنهم قد تبرؤوا من الباطنية، وبنوا الجوامع والمساجد، وأقيمت الجمعة

---

(1) «ستانيلاس غويار»، «S. Guyard» ـ المجلة الآسيوية ـ نيسان ـ أيار ـ حزيران 1877.

(2) «ابن جبير» ـ طبعة «دار الهلال ـ بيروت» ـ ص 206.

والجماعات عندهم وصاموا رمضان، فسُرّ الناس والخليفة بذلك»[1] .

وفي هذا الخصوص كتب «ابن واصل» يقول: «وفي هذه السنة أظهر ألكيا «جلال الدين حسن» - إمام الباطنية صاحب الـ «ألَ - مُوت» - شعائر الإسلام، وأمر رعيته بالصلوات والحج وصيام رمضان، وإقامة وظائف الشريعة. وكتب إلى الخليفة والملوك يعلمهم ذلك، وبعث والدته إلى مكة لتحجّ، فحجّت كما ذكرنا، وأكرمتْ ببغداد لما دخلتها إكراماً عظيماً، وبعث «جلال الدين حسن» إلى الحصون التي لهم بالشام يلزمهم أن يفعلوا نظير ما فعله ببلاد العجم، فأعلنوا بالأذان وإقامة الجمع وأظهروا أنهم قد التزموا بمذهب «الشافعي» - رحمه الله[2] .

وهكذا عادت الفرقة السورية خاضعةً لـ «ألَ - مُوت» في الوقت الذي لم تعد فيه - مع اعتلاء «جلال الدين» الحكم - سوى سلالةٍ بين العديد من السلالات الحاكمة التي تدور في فلك الخلافة. وأصبح «الحشاشون» في الفرقتين السورية والفارسية يتلقون ألقابهم من بغداد.

وكانت هذه الألقاب التي يسبغها الخليفة عنواناً خارجياً ومنظوراً للسلطان. فالخليفة عاد في ذلك الوقت مجرداً من كل سلطةٍ دنيوية وإن بقي معترفاً به إماماً للمسلمين؛ أي ولياً لأمرهم يوزع بمفرده السلطان الذي أتاه الله على مَنْ يريد. وكان الشكل الرسمي لهذه الألقاب يتجلى في إضافة اسم الشخص المعني إلى مفردتي «الدنيا والدين».

وفي عام (1213م) تمَّ اغتيال الملك «ريمون» «Raymond» ملك أنطاكية. وهاجم الفرنجة «الإسماعيلية» في «الخوابي» في حدود هذا التاريخ. فقد استولى التتار على مصياف لفترة قصيرةٍ في عهد «رضاء الدين أبي المعالي»؛ شيخ الجبل

---

(1) «أبو شامة» في «ذيل في الروضتين».

(2) «م.م. ڤان بريشن» «M. Max Van Brechen» - «منقوشات كتابية للحشاشين في سورية - ص 28.

في سورية عام (658هـ - 1260م)[1] .

وعلى الرغم من أن «الحشاشين» استردوا كل القلاع «الإسماعيلية» بعد انتصار «قطز» سلطان «مصر» في معركة عين جالوت، فإنهم لن يتمكنوا من الاحتفاظ بها طويلاً.

«فسوف نشهد بدءاً من هذا العام خضوع القلاع السورية للسلطان «بيبرس». فقد بدأ «الظاهر بيبرس» منذ اعتلائه الحكم يتدخل في شؤون الطائفة، ويسمي شيخها، ويطالبه بإتاوةٍ ويستولي على قسمٍ من قلاعه».

ومما تجدر الاشارة إليه أنه على الرغم من سقوط شيخ الجبل في «أَلَ - مُوت» على يد «هولاكو»، وسما أصاب الطائفة بأسرها من وهن وضعف، فقد حافظ شيخ الجبل في «سورية» - في ما يبدو - على سيادته. ولم ينقلب الأمر إلا في عام (668هـ - 1 -1270) حين مضى شيخ الجبل «نجم الدين» - وكان في التسعين من عمره - بصحبة ولده «شمس الدين» على إثر نزاعات جديدة إلى معسكر «بيبرس». فرقَّ لهما السلطان وأسبغ على الشيخ وصهره معاً لقب «قائم مقام» وفرض عليهما إتاوةً جديدة. فأما «شمس الدين» فقد احتفظ به عنده زاعماً أنه في حاجة إليه في بلاطه. ولكنه أخذه في حقيقة الأمر رهينة لديه. وحين استؤنفت النزاعات من جديد أجبر «بيبرس» الأب وابنه على البقاء لديه واعداً الأول بإقطاعةٍ والثاني بلقب أمير. ثم خلع «صارم الدين» من مركزه وألقى به في السجن.

وما لبث أن اعتقل «شمس الدين» على إثر حوادث جديدة وأرسله إلى مصر. وفي عام (671هـ - 1273م) قام السلطان بالاستيلاء على آخر القلاع الإسماعيلية.

وهكذا تدرّج «نجم الدين» وابنه خلال هذا النزاع الذي دام اثنتي عشرة سنةً من شيوخٍ للجبل إلى أسرى في يد السلطان[2] .

---

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وربما كان من المفيد أن نقدم جدولاً[1] بشيوخ الجبل السوريين في القرن السابع الهجري؛ الثالث عشر الميلادي:

620هـ 1222م «كمال الدين حسن».

626هـ - 1228م «سراج الدين مظفر».

637هـ - 1239م «تاج الدين أبو الفتوح» الذي يقول عنه «ابن واصل» إنه بقي شيخاً للجبل حتى عام (646هـ).

656هـ 1258م «رضاء الدين أبو المعالي».

659أو 660هـ - 1261م «نجم الدين إسماعيل». ويبدو أنه حكم أول الأمر بمشاركة «رضاء الدين» ثم «صارم الدين مبارك بن رضاء الدين» وصهر «نجم الدين»، كما حكم بمشاركة «شمس الدين». وقد خلع في آذار عام (668هـ - 1270م).

ويعتقد «فان بريشِن» أنه تمتْ إضافة اسم «مجد الدين» إلى هذا الجدول. و«مجد الدين» هو شيخ الجبل الذي استقبل رُسل الإمبراطور «فريدريك الثاني» عام (642هـ - 1226م). ولم يوضع اسمه في الجدول لأن المؤرخ العربي الذي اعتمد عليه «فان بريشِن» في رواية أحداث تلك الحقبة يصفه بمتولي قلاع الإسماعيلية، ويضيف أن هذا اللقب لا يُطلق على شيوخ الجبل وإنما على مَنْ يعملون تحت إمرتهم من المقدَّمين.

ويعلق «فان بريشِن» بأن عدم الدقة هو - في رأيه - السبب الذي يعود إليه استعمال المؤرخ العربي للقب «متولي»[2].

* * * * *

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق - ص 53 - حاشية رقم (1).

الفصل الثالث

الكتابات «الإسماعيلية» في مرحلة «آل - مُوت»:

نشأت الحركة «الإسماعيلية» من تجمّع الفرق الشيعية المتصوفة والغالية التي ربما وجدت أصولها في الغنوصية السورية أو الفارسية. وأخذت هذه الحركة عبر القرون التي شهدت نموها ثم انتصارها فانحدارها عدداً غير محدودٍ من الأشكال المذهبية والتنظيمية. وفيما استمرت هذه الحركة تضم إليها فرقاً جديدة، ومن ثم أفكاراً جديدة، فقد استمرت في انقسامها إلى فرقٍ تنقسم بدورها إلى فرقٍ غالباً ما كان بعضها يتنازع مع بعض.

وبسبب من هذا التاريخ غير الخطي ولا المطَّرد، فإنه يصعب اعتماد معيارٍ دقيق نضعه من خلاله. فالتسلسل التاريخي للأحداث لا يصلح أن يكون معياراً دقيقاً لأن بعض المراحل كانت تمتد بالتوازي مع بعض في حين كانت تتوالى مراحل أخرى بشكلٍ خطّي أو على شكل طفرات.

ومع ذلك فإن في وسعنا أن نميز في الحركة «الإسماعيلية» بين دعوتين؛ قديمةٍ وجديدة. ولكل من الدعوتين مؤلفاتها الخاصة بها:

1ـ الدعوة القديمة

ونستطيع أن نميز هنا ثلاث مراحل.

أ ـ المرحلة الأولى: هي التي سبقت مجيء الفاطميين إلى مصر[1]. وهي

---

(1) دراسات تمهيدية لكتاب «جامع الحكمتين» -(7).P ,«H.Corbin».
«Ivanov», Ismaili Litterature a bibliographical Survey, P. (6).

مرحلة اختمارٍ وحضانةٍ لا يعدم «إيڤانوف» أن يميز فيها طورين أساسيين؛

الأول: ويحتوي على مؤلفات «سيدنا» عبدان داعية ما «بين النهرين». وكان يسكن في «خلواضة» قرب «بغداد»، وقد مات قتيلاً في عام (286هـ ـ 899م). ولسوء الحظ فإن مؤلفاته مفقودة بكاملها.

وإلى هذه المؤلفات يضيف التقليد الشعبي مجموعةً من الأعمال المختلفة وفي طليعتها أشعار وخطب تنسب إلى الإمام «علي» وكتابات تنسب إلى الأئمة وتلاميذهم.

والثاني: وتمثله المدرسة اليمنية القديمة. وقد تأثرت «الإسماعيلية» اليمنية بالغ التأثر بـ «القرامطة» بدليل استخدامها لمصطلحاتهم وميلها إلى التصوف. وإذا كانت هذه السمات غائبةً عن مؤلفات المرحلة الفاطمية، فإن مؤلفات الطور «اليمني الجديد» تحفل بها أيما احتفال. ففي أثناء المرحلة «الفاطمية» ـ لم ينتج «اليمن» سوى القليل من المؤلفات؛ هذا القليل الذي نُسب فيما بعد إلى «جعفر بن منصور اليمن».

ب ـ المرحلة الثانية: وهي المرحلة «الفاطمية» التي تنتهي عند موت «المستنصر». وفي هذه المرحلة يجب التمييز بين المؤلفات «الفاطمية» والمؤلفات «الدرزية».

1ـ فأما المؤلفات «الفاطمية» فهي نتاج قرنين من البحوث التاريخية والأدبية واللاهوتية والقانونية والتيوصوفية. وتمثل هذه المرحلة أرفع ما جاء به الفكر «الإسماعيلي» عبر العصور. ولكن «صلاح الدين» وهو يعيد الناس إلى المذهب «السني» أتلف أدبيات السلالة «المنشقة» فاختفت المؤلفات «الفاطمية» من مكتبة «الشرق الأوسط» لتحيا عند «إسماعيلية» اليمن والهند.

2ـ وأما عن المؤلفات «الدرزية» فقد ظهرت الحلقة «الدرزية» في القرن الخامس الهجري؛ الحادي عشر الميلادي؛ أي في الوقت الذي وصل فيه اللاهوت «الفاطمي» إلى أوجه. وربما ذهب المرء إلى أن يرى في ظهور هذه

الحلقة تعبيراً عن رد فعل احتجاجي قامت به الفئات الشعبية البسيطة في ثورتها ضد جماعة العلماء واستغراقاتها المبهمة.

ولقد كان يمكن لهذا الرأي أن يقوم لو أن زعماء الحلقة ومؤسسيها كـ «حمزة» و«مجتبى» و«مقتنع» كانوا ممن أفرزتهم الجماهير. هذا إلى أن كتابات هؤلاء تضاهي أجود الكتابات «الفاطمية» دون أن تحمل أدنى ميلٍ لاستخدام اللغة البسيطة اليسيرة الفهم على الناس الذين اعتنقوا تعاليمها.

وربما كان الأرجح أن سرّ نجاح مؤسسي الحركة «الدرزية» يكمن في إصابتهم أصول العقلية الدينية الشعبية الراسخة في الأعماق. ويقف في طليعة هذه الأصول الاعتقاد بالإنسان الإله «أبي الخطّاب». فـ«الدروز» الذين يؤلهون «الحاكم بأمر الله»، و«النزاريون» في المرحلة الأخيرة، و«الأهل حقّ» في «الكردستان» وغيرهم ليسوا سوى حلقات في سلسلة واحدة تمتد عبر القرون.

ج ـ المرحلة الثالثة: وهي المرحلة التي تلي موت الخليفة «المستنصر». فقد انقسمت «الإسماعيلية» بعد وفاة «المستنصر» إلى قسمين؛ «المستعلية» وهم الذين والوا «المستعلي» وانتهجوا النهج الفاطمي، و«النزاريون» وهم الذين حافظوا على ولائهم لـ «نزار» بعد خلعه وسُمّوا أصحاب الدعوة الجديدة.

فأما «المستعلية» فإن تاريخهم ينطوي على:

1ـ مرحلة يمنية: وهي المرحلة التي تلت مقتل الخليفة «الآمر». وفيها انسلخت القاهرة بشكل جماعي عن المذهب «الإسماعيلي»، وانتقل مركز الدعوة إلى «اليمن».

وتتميز هذه المرحلة بظهور نوعين جديدين من المؤلفات؛ الأول وهو الشروح التي تأخذ شكل المسائل؛ أي الأسئلة والأجوبة، والثاني وهو المنتخبات. ومن هذه المنتخبات ما هو عظيم الفائدة للباحث لأنه يتضمّن أحياناً بعض المقتطفات وأحياناً أخرى أعمالاً كاملة لمؤلفين ينتمون إلى المرحلة «الفاطمية»...

ومما يلاحظ في أدبيات هذه المرحلة أنها تحولت بدءاً من القرن الثامن الهجري؛ الرابع عشر الميلادي إلى مدائح تنهال على «السيد» الواقف على أموال الجماعة، وشتائم تنصب على معارضيه.

2ـ ومرحلةٍ هنديةٍ تعود إلى أواخر القرن السادس عشر الميلادي حين انتقل المقرّ العام لـ «الداعي المطلق»؛ رأس الجماعة إلى «الهند». ويُسمى «إسماعيلية» هذا الفرع بـ «البهرة».

وينقسم «المستعلية» المنتشرون الآن في «الهند» و«اليمن» إلى «سليمانية» وعددهم قليل في «الهند»، و«داوودية» لا يعترفون إلا بالسلطة الروحية لـ «داعيتهم المطلق».

وخلافاً لـ «النزارية» فقد استطاع «المستعلية» الحفاظ على عددٍ غير قليل من الكتب المهمة وفي طليعتها تلك المؤلفات المذهبية المأثورة للعهد «الفاطمي». وربما كان الفضل في ذلك يعود إلى أن «اليمن» ـ شأنه شأن «البدكشان» ـ لم يعترضه التاريخ في سيره.

2 ـ «الدعوة الجديدة»

تأسست «الإسماعيلية النزارية» أو ما يسمى بـ «الدعوة الجديدة» على أثر وفاة «المستنصر» عندما رفضت «إسماعيلية» بلاد فارس الاعتراف بشرعية خلافة «المستعلي» وأبقوا على ولائهم لـ «نزار» جاعلين من «أَلَ ـ مُوت» مركزاً لهم يبثون منه «الدعاة إلى سورية».

ونميز في تاريخ «النزارية» بين مرحلتين:

أ ـ مرحلة ماقبل سقوط «أَلَ ـ مُوت»:

وأهم حدثٍ في هذه المرحلة هو إعلان «الحسن على ذكره السلام» القيامة الكُبرى. ويرى «إيڤانوف»(1) أن هذا الإعلان قد سبقته مرحلة من الصمت دامت سبعين

---

(1) «Ivanov», «Ismaili litterature». P.8

عاماً لم يكتب خلالها «النزاريون» شيئاً. وأما المذهب الذي قدّمه «الحسن» يوم القيامة الكبرى فهو عبارة عن استعادةٍ للدراسات السرية والمناقشات التي أدارها الدعاة ومؤلفو «الكتب الكبار» في «اليمن» البعيد خلال مرحلة الحضانة والاختمار. ويقول هذا المذهب بظهور الإله في صورة البشر، كما يقول بنقض تعاليم الشريعة واستبدالها بمدلولاتها الروحانية.

ويبدو من مؤلفات هذه المرحلة المكتوبة في بلاد فارس باللغة الفارسية سواء منها «النزارية» أو «ما قبل النزارية» أنها لم تكن على أدنى اتصالٍ بالمؤلفات الفاطمية. هذا إلى أن الكارثة التي انتهت إليها «أَلَ ـ مُوت» قد أجهزت على مجمل النتاج الفكري «الألموتي». وما قدر له النجاة من هذا النتاج فقد حوفظ عليه في «آسيا الوسطى» و«البدكشان» وجوارها.

ب ـ مرحلة ما بعد سقوط «أَلَ ـ مُوت»:

وفيها عاشت «الإسماعيلية» متسترة بستار الصوفية، كما ظهر فيها تيار توجه نحو الهجرة إلى الهند؛

1ـ «الإسماعيلية الخوجة»: وهذا هو الاسم الذي يُطلق حالياً على المنحدرين من «الإسماعيلية» ـ الذين لجأوا إلى «الهند» بعد سقوط «أَلَ ـ مُوت». ولكن أصول الجماعة تعود إلى ما قبل المرحلة التي استقبلت فيها «الهند» جموع اللاجئين «الإسماعيليين» الهاربين من غزوات المغول. فلقد دخل المذهب «الإسماعيلي» إلى «الهند» في المرحلة «الواقفة» لـ «القرامطة»، وهي المرحلة التي سميناها مرحلة الحضانة والاختمار. وقد استطاع «الدعاة» منذ ذلك الحين أن يؤسسوا دولة كانت عاصمتها «ملتان». ويرجح أن أقدم التراتيل الدينية «gnans» لهذه الجماعة تعود إلى هذه المرحلة. وقد اضطرت هذه الجماعة في القرن السادس عشر الميلادي ـ وتحت ضغط العوامل الاقتصادية المختلفة ـ إلى الانتقال في اتجاه المقاطعات الهندية الساحلية لتستقر في «غجرات» «Gujrat» و«كونكان» «Konkan». وهنا انقسمت الفرقة إلى قسمين: أولهما يضم التجار القادمين حديثاً إلى المنطقة وهم

الذين يطلق عليهم اسم «خوجة» الفارسي. وقد حافظ هؤلاء على ولائهم للأئمة «النزاريين» كما حافظوا على الاتصال بهم. وثانيهما يضمّ فلاحي منطقة «غجرات» ويسمون بـ «الستبنطية»، وهو الاسم الذي كان علماً على الفرقة قبل انقسامها. وقد تخلى هذا القسم عن ولائه للأئمة «النزاريين» وخضع لسلطة الـ «كاكا» «Kâkas» و«الباوا» «Bawas» و«البير» «Pirs» وغيرهم من الزعماء الروحيين.

ولكن القسمين كليهما يتبنيان مجموعةً واحدةً من الأدبيات أغلبها تراتيل دينية.

وخلافاً لكل الفرق «الإسماعيلية» فإننا لا نجد عند هذه الفرقة أثراً لمؤلفات لاهوتيةٍ أو تيوصوفية، كما أننا لا نعثر عندها على أية ترجمة للمؤلفات «الإسماعيلية» في اللغات الأخرى.

وغني عن البيان أن الفرقة ذات صبغةٍ هندية واضحة.

2ـ «إسماعيلية» بلاد فارس بعد سقوط «أَلَ ـ مُوت»: استمر المذهب «الإسماعيلي» في بلاد فارس بعد غزوات المغول متستراً ـ كما أسلفنا ـ بستار الصوفية. وأغلب الظن أن أول مَنْ قنّع الأفكار «الإسماعيلية» بقناع التعابير الصوفية الرمزية هو «نزار كوهستاني» المولود في «خُصب» «Khusp» قرب «البرجند» «Birijand». وقد كان «كوهستاني» إسماعيلياً تقياً وشاعراً ذا مستوى رفيع. ثم تولت الأسرة «السفاوية» الحكم، فحاربت المذهب السني وشملت بحمايتها حلقات الدراويش وبعض الأوساط الشيعية الغالية ومن بينها «الإسماعيلية» الشعبية. وهذا ما سمح لشيوخ الفرقة المدعوّين بـ «البير» أن يعيشوا أو يعملوا دون أن يعترضهم الكثير من الإزعاج. ولكن هؤلاء ـ وعلى الرغم من كل ذلك ـ واصلوا صياغة أفكارهم الإسماعيلية في أسلوبٍ وشكلٍ صوفي حيث ألفوا في حياتهم اليومية هذه الشخصية المزدوجة الإسماعيلية الصوفية. وينتج عن ذلك صعوبة التمييز في أدبيات هذه المرحلة بين ما هو صوفي ذو صبغة إسماعيلية وما هو إسماعيلي مقنّع بالصوفية.

ومن تاريخ «الإسماعيلية» في بلاد فارس بعد سقوط «أَلَ ـ مُوت» ما يلاحظه

«إيڤانوف»[1] من نهوض روحي في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. وهذا ما يطلق عليه اسم مرحلة «أنجودان» «Anjudan»، نسبة إلى قرية «أنجودان» التي كانت لفترةٍ من الزمن مقراً للأئمة ومركزاً للنهوض الروحي.

وقبل أن نقفل حديثنا عن الإسماعيلية النزارية لا بد من الإشارة إلى انقسام عائلة الأئمة في الربع الثالث من القرن الرابع عشر الميلادي إلى جناحين:

أ ـ الجناح «المحمد شاهي» وهو ما يسمى في «سورية» بـ «الجعفري». وقد استقطب هذا الجناح في «سورية» و«البدكشان» من الأتباع أكثر مما استقطب الجناح الثاني. ولكن سلالة الأئمة المنحدرين من هذا الجناح انقرضت بعيد «شاه طاهر دكاني» الذي هاجر إلى «الهند» في أوائل القرن السادس عشر الميلادي. وقد فقد هذا الجناح أتباعه حيث لا يعدّ في منطقة «مصياف» و«القدموس» ـ حسبما يرى «إيڤانوف» ـ أكثر من أربعة آلاف شخص.

ب ـ الجناح «القاسم شاهي»: ويمثله حالياً سمو «الآغا خان». وقد التفتْ حول هذا الجناح منذ وقت مبكرٍ الجماعات التي كانت في البدء منطوية تحت الجناح الأول.

وأما في ما يتعلق بهذه المرحلة فإنه لم يصلنا إلا القليل. وأقلُّ منه ذلك الذي يخص الجناح الأول. ولذا فإنه يصعب تكوين فكرةٍ دقيقةٍ عن جوهر الاختلاف بين الجناحين في اتجاههما العام. ولكنه يبدو أنه ما من وجودٍ لاختلاف عقائدي كبيرٍ رغم توفر بعض الأدلة التي تشير إلى ميل الجناح الأول نحو العودة إلى التعاليم الاثني عشرية.

3ـ الكتابات «الإسماعيلية» في مرحلة «أَلَ ـ مُوت»:

وينصبّ اهتمامنا هنا على «الإسماعيلية النزارية» بفرعيها الفارسي والسوري وحسب. فأما العرض السابق الذي أنجزناه لأطوار التاريخ الإسماعيلي فإنه يسمح

---

(1) «Ivanov», «Brief survey»,P. (29).

لنا بأن نختار من المكتبة «الإسماعيلية» المؤلفات التي أنتجها الفرعان المذكوران على امتداد الحقبة التي تبدأ بتأسيس «الحسن بن الصباح» للدعوة الجديدة وتنتهي بتقويض السلطة السياسية للفرقة في بلاد فارس على يد «المغول» وفي «سورية» على يد «الظاهر بيبرس».

ولقد كان من المستحيل لفترة طويلة، وما يزال عسيراً ـ حتى الآن جمع المعلومات البيبلوغرافية. فإذا أضفنا إلى سياسة الكتمان التي ينتهجها أهل الفرقة إحراق «صلاح الدين» للمكتبة الفاطمية، وإحراق «المغول لمكتبة» «ألَّ ـ مُوت» تصالح كل ذلك ليجعل من عمل الباحث عملاً غايةً في الصعوبة. وأضخم جردٍ مختصٍ بالمؤلفات الإسماعيلية هو الجرد الذي يعطيه «إيڤانوف» في كتابه: «الكتابات الإسماعيلية مسحٌ بيبليوغرافي»[1]. وقد أراده صاحبه عرضاً مفصلاً للإرث الفكري الإسماعيلي يحتوي على الأعمال التي ما تزال موجودةً، وعلى تلك التي ورد ذكرها بشكل مؤكدٍ إضافة إلى الأعمال التي وإن طواها النسيان فإنه يمكن العثور على عناوينها في الأدبيات القديمة بعد تمحيص وتدقيق[2].

ويعتمد «إيڤانوف» في كتابه هذا ـ بشكلٍ شبه كامل ـ على الـ «مجموع في فهرست الكتب» أو ما يسميه العامة بـ «الفهرست المجدوع». وهذا الكتاب هو الوحيد من بين المؤلفات «الإسماعيلية» الذي يحتوي بحق على بيان بمؤلفات الفرقة. أما مؤلفه فعالم من علماء «البُهرة» معروف بتطرفه يدعى «إسماعيل بن عبد الرسول أُجاني» المتوفى في الشهر الرابع لعام (1770م ـ 1183هـ)، وقد وضع كتابه هذا ليكون برنامج تربيةٍ دينيةٍ لأحدْ تلاميذه من «البهرة». وبحكم طبيعته هذه فإنه لا يتطرق إلى مؤلفات الفرق الأخرى، ويغفل الأعمال الفلسفية الأكثر سرية والتي تحتل بالتالي موضع الأهمية الكبرى.

كما اعتمد «إيڤانوف» في الدرجة الثانية على كتاب «التواريخ والملل» الذي ألفه

---

(1) ظهر هذا الكتاب في نيسان عام 1963.

(2) «Ivanov», «Ismaili litterature», Preface.

الإمام حجة الإسلام «محمد بن محمد الغزّالي» عام (552هـ - 1157م). والكاتب من سلالة الإمام الشهير «الغزالي» المتوفى عام (505 هـ - 1111م). ويخص الكتاب «الباطنية» أي «الإسماعيلية» بما يقارب المائة صفحة من الحجم الكبير. كما أنه - خلافاً لغيره من الكتب المهتمة بتاريخ البدع - يورد العناوين الصحيحة للمؤلفات «الإسماعيلية» الموثوقة، ولا يخطىء في تسمية أصحابها.

وأما «رسالة الفهرست» التي كتبها «حميد الدين الكرماني» والتي تشكل - في ما يبدو - أقدم قائمةٍ بالكتب الإسماعيلية شهدت بها المؤلفات الإسماعيلية، فمن المرجح أنها فقدت. وأما القائمة القصيرة التي يوردها الكاتب في الفصل الأول من كتابه الذي بعنوان «راحة العقل» فيرجح «إيڤانوف» أن تكون من وضع الناسخين المتأخرين.

ومما أفاد منه «إيڤانوف» كتاب «مجموع التربية» لـ «محمد بن طاهر بن إبراهيم الحارثي» المتوفى عام (584هـ - 1188م) وكتاب «الأزهار» لـ «حسين بن نوح البروخي الغجراتي» المتوفى عام (939هـ - 1533م) وهو عبارة عن مجموعة من المنتخبات الأدبية. وهناك عيون الأخبار و«نزهة الأفكار» وهما مؤلفان في التاريخ للداعي «إدريس». هذا بالإضافة إلى ما استطاع «إيڤانوف» الوصول إليه من الكتب الخاصة والمعلومات البيبليوغرافية النادرة المنثورة في ثنايا المؤلفات «الإسماعيلية».

ويلاحظ «إيڤانوف»[1] غياب أية فهرسةٍ للمؤلفات «النزارية». ويعيد هذا الأمر إلى ندرة هذه المؤلفات من جهة، وتخلف الوسط الثقافي الذي يحتفظ بها من جهة أخرى. وربما ورد ذكر لهذه المؤلفات في بعض الكتب المعروفة. ولكن سياسة الكتمان والتبطُّن التي يَنتهجها المتشيعون هي المسئولة عن طمس العناوين الحقيقية والاكتفاء بعدد الفصول. ومن ذلك على سبيل المثال «هفت باب» أي «كتاب في سبعة أبواب» و«شيش فصل» أي «كتاب في ستة فصول» و«كتاب في

---

(1) ibid, P(16).

ستٍ وثلاثين صحيفة». . . الخ. وهذا ما يجعل من المستحيل العثور على عنوان الكتاب أو اسم مؤلفه.

أـالمؤلفات «النزارية» في «سورية»: (1)

إذا استثنينا «اليمن» كانت «سورية» البلد الآسيوي الذي نسج أطول علاقةٍ مع «الإسماعيلية».

على أنه في حين كان «اليمن» بعيداً عن مسار التاريخ كانت «سورية» ميداناً رحباً للغزوات والنزاعات الدامية التي ما انفكّ يرافقها السلب والنهب والتدمير.

فإذا أضفنا إلى ذلك أنواع المعارك والاشتباكات التي خاضها «الإسماعيلية» مع الفرق المجاورة لها، لم نعجب من ضياع الإرث الفكري «الإسماعيلي». فعلى مدى شهرين من البحث الميداني المتواصل في عام (1937م) لم يتمكنْ «إيڤانوڤ» من الوصول إلا إلى بعض النتائج المتواضعة. فالمؤلفات التي كتبت لها النجاة بعد عمليات النهب المتتالية انتقلت ـ بالصدفة ـ إلى «بيروت» وأصبح من العسير الوقوع على أصحابها.

ولقد استطاع «إيڤانوڤ» بعد عشرين سنةً من ذلك التاريخ الحصول على قائمةٍ بمؤلفات الجناح «الجعفري» نشرها في كتابه الذي بعنوان «الكتابات الإسماعيلية»: مسح بيبليوغرافي».

ولعلّ النصوص «النزارية» الوحيدة التي تنتمي إلى المرحلة المعنية هي تلك التي جاءت في الكتيّب الذي نشره «غويّار» بعنوان «مقتطفات من المذهب الإسماعيلي. .»(2). ويبدو أنّ هذه المقتطفات من تأليف «راشد الدين سنان». وهي تنطوي ـ إذا استثنينا منها ما يختصّ باسم «راشد الدّين» صراحة ـ على ثلاثة

---

(1) ibid, P.(168).

(2) «S. Guyard», «Notices et extraits>, Paris 1874, XXll, p.p.(177-428).

أقسام:

ـ في القسم الأول تظهر نصوص باسم الخليفة «المعزّ لدين الله الفاطمي». وفي الثاني نصوص تبحث في مسائل فلسفيةٍ دون أي ذكرٍ لاسم مؤلفها.

وأما الثالث فعبارة عن مجموعة من «السُور» التي يعتقد «ﻏﻮﻳﺎﺭ»[1] أنها من وضع «راشد الدين» أراد منها تعريف أتباعه بالكتب التي نزّلت على الأنبياء من بدء الخليقة. ولكنه مخافة أن تؤثر هذه الكتب السماوية في أتباعه بما يتعارض مع ما يهدف إليه قام بتزويدهم بكتب من تأليفه، وكان منها تلك السور التي ادعى أنها مما نزّل الله على «موسى». ويشك «إيڤانوڤ»[2] في نسبة المقتطفات إلى «راشد الدين»، ويضيف أنّ من المستحيل أن يكتب هذا الأخير ـ بملء قواه العقلية ـ المقتطف الأول والسور. ولكنه يعترف بأن الحالة الراهنة للبحث وإن كانت لا تسمح بإثبات صحة الأمر فإنها لا تسمح بدحضه.

وفي ما عدا المقتطف المذكور فإنه لم يصلنا لـ «راشد الدين» سوى رسالته التي أرسلها إلى خصمه «نور الدين زنكي». ولقد وردت هذه الرسالة عند «ابن خلّكان»، وقام «هامبيرت» «Humbert» بنشرها مع ترجمةٍ لها في مختاراته[3].

ب ـ المؤلفات «النزارية» في مرحلة «أَلَ ـ مُوت»:

سبق أن أشرنا إلى ما ذهب إليه «إيڤانوڤ» من أن «مدرسة أَلَ ـ مُوت» جاءت بعد مرحلة صمت دامت سبعين سنة. فنحن لا نعثر على أي كتابات «إسماعيلية» في بلاد فارس قبل إعلان القيامة الكبرى. ولكن «إيڤانوڤ»[4] يذهب إلى وجود «أدبيات شعبيةٍ «إسماعيلية» في المرحلة ما قبل الـ «أَلَ ـ مُوتية». وقد أطلق على

(1) «Fragments»- p.7

(2) «Ivanov», «Ismaili litterature», p.p 109- 115.

(3) «Ivanov», ibid.

(4) ibid, P. 170.

هذه الأدبيات اسم «التيار المحافظ»؛ هذا التيار الذي يمكن أن يكون قد قام في البداية على حافظة الإسماعيليين الفرس الأوائل وما اختزنت من دفاتر شعبيةٍ عربية تدور حول موضوعات دينية، ولكننا ما زلنا ندرجها حتى اليوم في عداد المؤلفات الفاطمية. وربما تعايش هذا التيار مع «مدرسة أَلَ - مُوت»، وصمد أمام نتائج التشيع التي شهدتها بلاد فارس على أيدي العائلة «السفارية». ولكن قائمة الكتابات التي يزودنا بها «إيڤانوف» وتختص بهذا التيار، لا تحمل أي عنوانٍ ذي صلةٍ بالمرحلة التي تهمنا.

فأما المؤلفات التي تنتمي إلى مدرسة «أَلَ - مُوت» وذلك بدءاً من إعلان القيامة الكبرى في عام (1164) وانتهاء بسقوط «أَلَ - مُوت» في عام 1257(م) فإليك عناوين ما تبقى منها:

1- مقاطع من الخطب التي ألقاها «الحسن على ذكره السلام» في يوم إعلان القيامة الكبرى. وترد هذه المقاطع في كتاب الـ «هفت بابي بابا سيدنا»[1] وفي كتاب الـ «هفت باب» لـ «أبي إسحاق»، كما ترد عند المؤرخ «رشيد الدين». ونحن لا نعدم أن نعثر في المؤلفات «النزارية» على بعضٍ من فصول «الحسن» على شكل شواهد.

2- قصيدة في مدح «الفدائيين» الثلاثة للشاعر والمؤرخ «الريّس حسن» الذي عاش في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي وفقدت معظم أعماله. وقد نشر «إيڤانوف» هذه القصيدة وترجمها إلى الإنكليزية[2] ، كما نشر لصاحبها بعض الأبيات في«Ismailitica»[3] .

3- كتاب الـ «هفت بابي بابا سيدنا». وقد نشره «إيڤانوف»[4] وترجمه

---

(1) وترجمة العنوان: «كتابٌ من سبعة فصول لسيّدنا».

(2) in «J.B.B.R.A.S», New Series, XIV. 1938.

(3) «Memoirs of the Asiatic soeiety of Bengal» VIII, 1922.

(4) in Two early ismaili treatises», Bombay, 1933.

«هودجسون» «Hodgeson»[1] إلى الإنكليزية. وصاحب هذا الكتاب مجهول ذو ثقافةٍ محدودةٍ يحاول في كتابه عرض مذهب القيامة «الإسماعيلي» قبل أن يقوم «جلال الدين حسن» بتعديله. ويبدو أن صاحب الكتاب كان ممن شهدوا «القيامة الكبرى» يوم أقامها «الحسن على ذكره السلام».

4ـ كتاب «مطلوب المؤمنين» لـ «ناصر الدين الطوسي» المتوفى عام (1276م). وقد نشره «إيڤانوف»[2] ، وهو عبارة عن عرضٍ مبسّطٍ لمذهب القيامة «الإسماعيلي» بعد أن عدّله «جلال الدين حسن»[3] .

5ـ كتاب «روضة التسليم» أو «التصورات» لـ «ناصر الدين الطوسي». وقد قام «إيڤانوف» بنشره وترجمته إلى الإنكليزية[4] وفيه يعرض صاحبه مذهب «القيامة» «الإسماعيلي» بعد أن أجرى عليه «جلال الدين حسن» التعديل المذكور.

6ـ مقتطفات لـ «جلال الدين حسن» نشرها «عارف تامر» في مجلة «الأديب» (عدد «23» أيار، 1953م).

وإلى هذه الأعمال نضيف مقاطع من «الفصول الأربعة» لـ «الصبّاح» أوردها «الشهرستاني» في «ملله ونحله»[5] وجاء عليها «الجويني» و«رشيد الدين». ونضيف إلى ذلك أيضاً ما أورده الكاتبان الأخيران من مقاطع من «قصة سيّدنا».

وعلى الرغم من أن «إيڤانوف» يشك في نسبة هذه الفصول إلى «الصبّاح»، فإنه لا يقدم أي دليلٍ على شكه وإنما يكتفي بتقديم الافتراضات فيلاحظ أن الأدبيات النزارية لا تشير إلى أية كتبٍ أو فصولٍ من تأليف «الصبّاح». فإذا كانت «الفصول

---

(1) in «The order of Assassins», Appendix, I.

(2) in «Two early ismaili treatises», ibid.

(3) لم نعد إلى هذا الكتاب لعدم توفر أي ترجمةٍ له.

(4) in «Ismaili soeiety series», A - NR- 4,Leiden, 1950.

(5) «الملل والنحل» ص ص 195 -197.

الأربعة» حقاً من عمله، فإن هذا يفترض أنها ـ في حال ضياعها ـ لا يمكن أن تكون قد ضاعت دون أن تترك أثراً في أعمال أتباعه.

ومن جهة أخرى فإن «الشهرستاني» المتوفى عام (548هـ ـ 1153م) على الرغم من إدراكه «الصباح» فتىً، وعلى الرغم من كتابته «الملل والنحل» بعد ثلاث سنواتٍ وحسب من وفاته، فإنه بحكم وجوده في مسقط رأسه «شهرستان» لا يستطيع أن يكون على احتكاكٍ كبير مع مركز القيادة في «أَلَ ـ مُوت» وخاصة في المرحلة الأكثر خطورة من مراحل نضالها المحموم. ويشهد على ذلك ما قدّمه من عرضٍ عن «الإسماعيلية»، فهو عرض لا يحمل أية دلالةٍ على معرفةٍ دقيقةٍ بالموضوع.

على أنه ليس من المستبعد تماماً أن يكون «الشهرستاني» على احتكاكٍ ببعض الإسماعيليين، أو أن يكون قد وصل إلى بعض كتبهم التي لا تُعدّ من الكتب السرية.

إن عرض «الشهرستاني» لفصول «سيّدنا» ـ في رأي «إيڤانوف» ـ يبدو على جانبٍ من الغرابة سواء تعلق الأمر بالمحتوى أو تعلّق بالمصطلح.

ويكمن الجانب الأكبر من هذه الغرابة في الترجمة غير الدقيقة للنص الفارسي. فهو يتعامل مع هذه «الفصول الأربعة» على أنها وحدة متماسكة، ولكنه حين يضيف في النهاية قوله عن «الصبّاح»: «ثم ذكر فصولاً في تقرير مذهبه»، فإنه لا يعود واضحاً ما إذا كانت هذه «الفصول» تنتمي إلى مجموعة «الفصول الأربعة» نفسها، أما أنها مستقلة عنها.

ومن وجهة نظر المحتوى فإن «الفصول الأربعة» يمكن أن تكون مقدمة نموذجيةً لكتابٍ مفصل عن المذهب «الإسماعيلي». فكاتبها يبدأ حديثه بتقديم البرهان على وجود الباري واستحالة معرفته مباشرة، وأن الإنسان يحتاج إلى معلمٍ صادق يعرّفه به، ثم ينهي الكاتب حديثه بضرورة العودة إلى المعلم الكلي وهو الإمام أو حجته كمرجعٍ أعلى وأخيرٍ يتمتع بالتأييد الإلهي.

ويتداخل كل هذا مع الجدل المألوف الذي يواجه به «الصبّاح» بعض المذاهب الإسلامية التي لا تشاركه رأيه.

ومما يثير انتباه «إيڤانوف» في كل ما تقدم اختلافه عن الموضوعات التي تتناولها الفصول في العادة. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، فإنه يحمل سمة المدخل إلى عرض المذهب وينتهي بشكلٍ قسري مما يدفع بالقارىء إلى التساؤل: ثم ماذا؟

ويخرج «إيڤانوڤ» من كل ذلك باعتقاده الذي يذهب إلى احتمال وجود كتاب مستقلٍ عن الفصول التي يذكرها «الشهرستاني» ـ، وأن هذا الكتاب لم يبق منه إلا فصوله الأربعة الأولى وبعض الشذرات. كما أنه من غير المستبعد أن لا تكون لهذا الكتاب أية علاقة بـ«الصبّاح»، وأنَّ «الشهرستاني» أخطأ في نسبته إليه مأخوذاً بكلمة «سيدنا» التي تُطلق في الكتابات «الفاطمية» على كل فقيهٍ ذي شأن كما تطلق على كل مَن يحتلّ مرتبةً رفيعةً في الدعوة.

هذا إلى أن كلمة «فصل» لم تكن تطلُق في المرحلة الأولى ـ على الأقل ـ إلا على ما يكتبه الأئمة من مؤلفاتٍ قصيرة أو رسائل، أو ما يكتبه باسمهم بعض كبار الموظفين. ويشهد كتاب الـ «هفت بابي بابا سيدنا» على أن أصل «الفصل رسالة، حيث يرد على ذكر العديد من الفصول المكتوبة إلى فلانٍ وفلان، وهو يريد بذلك الرسائل المرسلة إلى هؤلاء. وهذا النوع من الفصول قصيرٌ في العادة لا يخوض في موضوعات إنشائية، ولكنه عبارة عن أجوبةٍ قصيرةٍ ومحدودة على أسئلة يوجهها الراغبون في اعتناق المذهب «الإسماعيلي». وكان يُطلق على هذا النوع من الرسائل اسم «السجلّ» الذي كان شائع الاستخدام في المرحلة «الفاطمية». ونحن لا نعثر على هذه التسمية في الكتابات «النزارية» رغم أن «الجويني» و«رشيد الدين» يأتيان على ذكرها إلى جانب كلمة «فصول». ولقد فقدت كلمة «فصل» فيما بعد معناها التقني في الكتابات «النزارية»، ولم تحتفظ إلا بمعناها الأصلي الذي هو «فصل من كتاب» في حين أصبحت كلمة «مكتوب» تطلق على رسائل الأئمة.

تلك هي الأدلة التي يقدمها «إيڤانوف» ليصل إلى: «أن المعلومات التي يعطيها «الشهرستاني» تثير شكوكاً خطيرة تتعلق بأصالتها»(1). ويصف «هودجسون» «Hodgeson» هذه الأدلة بأنها افتراضات لا تقوى على إقناع المختصين بالشك في نسبة «الفصول الأربعة» إلى «الصبّاح». ومن جهتنا فإننا نذهب مذهب هؤلاء «المختصين» آخذين بصحة هذه «الفصول» وأصالة انتسابها إلى «الصبّاح». كما أنه تنسب إلى «الصبّاح» رسائل يمكن أن يكون قد أرسلها إلى «ملك شاه»:

«ففي مجموعة الوثائق الفارسية المتأخرة ذكر لوثيقتين مختلفٍ في صحة نسبتهما، ومحمولتين على محمل الرسائل المتبادلة بين «الصبّاح» والسلطان «ملك شاه». في الوثيقة الأولى يتهم السلطانُ «الصبّاح» بابتداع دين جديد والانحراف ببعض الجبليين الجهال، والخروج على الخليفة العباسي ومهاجمته، وأنّ على «الصبّاح» أن يترك النهج الخاطىء ويعود إلى الإسلام قبل أن تُدك قلاعه ويهلك أتباعه.

وكان ردّ «الصبّاح» على رسالة السلطان لطيفاً مؤنق التعبير جاء في أسلوب من السيرة الذاتية دافع فيه عن عقيدته على أنها الإسلام الحقيقي وأن العباسيين هم المغتصبون الأشرار وأن الخليفة الحقيقي هو الخليفة الفاطمي.

و«الصباح» في رسالته هذه يحذر السلطان من ادعاءات العباسيين الباطلة، ومن دسائس «نظام الملك» وشرور الظالمين، ويدفعه إلى مناهضتهم. فإن لم يفعل فإن حاكماً أعدل منه سينهض بالأمر عنه.

وقد تمّ نشر نصوص هاتين الوثيقتين ـ على اختلافٍ بسيطٍ بين الناشرين ـ فنشرها [محمد شرف الدين [يلتكايا] «Daru'l funun - Ilahiyyat Fuqutes Mecmuasi» (استنابول) VII, 1926 -38 -44] ونشرها بشكل مستقل عنه «نصر الله فلسفي» في Ittila at-i Mahana>> ـ طهران ـ Khurdad 27\3 145-12-16 -1329 هـ وقد أعيد نشرها في نفس المرجع ـ «Cand Maqala» ـ طهران 1342- هـ ـ 145- 25).

---

(1) انظر مقدمة «إيڤانوف» لـ «تصورات» «الطوسي».

وكلا الناشرين يأخذ بصحة نسبة الوثيقتين. كما يأخذ بها «عثمان طوران» بكثيرٍ من التحفظ وذلك في:

selcukular Tarihi ve Turk- Islam Medeniyeti- Ankara- 1965- 227-)

(30). وأما «كافيزوغلو» Kafesoglu فقد نفى صحة النسبة في هاتين الوثيقتين نفياً قاطعاً في: («sultan Meliksah»- 134- 5nn). ويبدو أن مقارنة الرسالة المنسوبة إلى «الصباح» بالوقائع المعروفة في حياته من جهةٍ وبالنماذج المتوفرة من الرسائل «الإسماعيلية» من جهةٍ أخرى كفيلة بتعزيز الشكوك التي أعلنها «كافيزوغلو»[1].

ولكي نقفل الحديث في باب ما ينسب إلى «الصبّاح» من كتابات نشير إلى افتراض «ماسينيون» القائل بأن «الشهرستاني» - في الفقرة التي خصصها «للصابئة» إنما قام بنسخ «الفصول الأربعة...».

ويعلق «هودچسون» على افتراض «ماسينيون» بقوله:

«وهذه النقطة مهمة. فمعرفتنا بـ «الصبّاح» تجعلنا نتساءل عما إذا كان هو الذي قام بكتابة الحوار الوارد عند «الشهرستاني» بين «الحنفاء» و«الصابئة». فهذا الحوار يختلف - بشكلٍ مثيرٍ - عن طريقة «الشهرستاني» الجافة نسبياً في تعداده لمذاهب الفرق الأخرى. إنه حوار يكشف عن شخصيةٍ ملتهبةٍ متحفظةٍ لا يتعارض مذهبها مع مذهب «الإسماعيلية». وإنني لأجد نفسي مدفوعاً إلى الاعتقاد بأن «ماسينيون» قد لامس بحدسه المعهود حقيقة الأمر. فهذه الفقرة المهمة التي جاءت على لسان «الشهرستاني» هي حقاً مقتبسة من «الصبّاح» وخاصة أنه يعترف بأنه قرأ هذا الأخير. ولكن افتقارنا إلى البراهين يوقف القضية عند هذا الحدّ»[2].

---

(1) «B.Lewis» in «The Assassins», P. 147.

(2) «Hodgeson» in «The order of the Assassins», Appendix III, P. 332.

الباب الثاني

عرض النصوص ومناقشتها

الفصل الأول

«الفصول الأربعة» لـ «الصبّاح»

يميز «الشهرستاني» لدى حديثه عن «الإسماعيلية» في كتابه «الملل والنحل» بين دعوتين: قديمة وجديدة[1] ، ويقول:

«ولهم دعوة في كل زمان، ومقالة جديدة بكل لسان فنذكر مقالاتهم القديمة، ونذكر بعدها دعوة صاحب الدعوة الجديدة»[2] .

ولمقتضيات البحث فإنه ينبغي علينا أن نحدّد أصل هذا التمييز، وهذا ما يتطلب بدوره المقارنة بين بعض التواريخ.

فالانشقاق الذي حصل داخل الحركة «الإسماعيلية» وأدى إلى بروز الفرعين المتنافسين؛ «النزاري» و«المستعلي» يعود إلى عام (1094م)؛ أي إلى تاريخ وفاة الخليفة «المستنصر». فأما استيلاء «الصباح» على قلعة «ألَ ـ مُوت» فقد كان في العام (1083م).

وعن إقامة «القيامة الكبرى» فإن تاريخها يعود إلى عام (1164م) في حين كانت وفاة «الشهرستاني» في العام(1153م).

وفي هذا ما يثبت أن الخلاف الذي يشير إليه «الشهرستاني» في تمييزه بين الدعوتين لم يكن قد اكتسب بعد عمقه الفكري والطقوسي، وإنما كان سياسياً

---

(1) «الشهرستاني»ـ «الملل والنحل» ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ 1984 ـ الجزء الأول ـ ص.ص 195 -197.

(2) نفس المصدر ـ ص 192.

ينحصر في «تعدية الإمام»؛ أي في الشخص الذي سيخلف «المستنصر». وبهذا يكون «الصبّاح» هو صاحب «الدعوة الجديدة» لأنه لم يقرّ ـ على غرار «إسماعيلية» القاهرة بإمامة «المستعلي» ـ وإنما راح يدعو إلى «نزار».

على أن التمييز بين «الدعوتين» لا يعني حدوث تعديل داخل المذهب «الإسماعيلي». فـ «الصبّاح» كان يقوم بالدعوة وفقا لتعاليم إمامه، وهذا ما ينصّ عليه «الشهرستاني» بقوله:

وكان بدء صعوده على قلعة «ألَ ـ مُوت» في شهر شعبان سنة ثلاثٍ وثمانين وأربعمائة؛ وذلك بعد أن هاجر إلى بلاد إمامه وتلقى منه كيفيه الدعوة لأبناء زمانه»(1).

ونحن نعلم من «سيرة سيدنا» أن «الصبّاح» ـ بعد اعتناقه «الإسماعيلية» سافر إلى «مصر» وأقام فيها بغرض إكمال معرفته المذهبية. وهذا ما يسمح لنا بالقول إنه لدى عودته إلى بلاد فارس شرع في نشر مذهبه كما تعلمه في «مصر»، ولم يحدْ عن «إسماعيلية» القاهرة إلا بعد وفاة «المستنصر» وفي نقطةٍ واحدةٍ ـ وحسب ـ تتعلق بشخص الإمام الخليفة.

والدليل على ذلك اتفاق المؤرخين على العمل بالظاهر في «ألَ ـ مُوت» طيلة عهد «الصبّاح» ومَنْ تولى بعده حتى إقامة «القيامة الكبرى» على يد «الحسن على ذكره السلام». وليس أكثر من الوقائع التي تروي عن تشدد «الصبّاح» في تطبيق التعاليم الظاهرية للإسلام.

فإذا عدنا إلى النص الذي يترجمه «الشهرستاني» وجدنا أن «الصبّاح» لا ينفك يدافع عن ركن معروف من أركان العقيدة «الإسماعيلية»، وهو ضرورة وجود الإمام. ففي هذا النص يحاول شيخ الجبل الأول أن يبرهن على أن العقل عاجز بمفرده عن الوصول إلى المعرفة، وأنه لا بدّ من وجود الإمام المعصوم المعلم إلى

(1) نفس المصدر ـ ص 195.

جانب العقل من أجل بلوغ الهدف المنشود.

وقبل «الصبّاح» كان «القاضي النعمان» قد كتب في كتابه «دعائم الإسلام» أن الولاية ـ بعد الإيمان ـ هي أولى دعائم الإسلام السبعة: فـ «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية».

وأما دور الوصي فإنه لا يقلّ عن دور النبي في تبليغ الرسالة الإلهية.

فإذا عدنا إلى الفصول الثلاثة الأولى من فصول «الصبّاح» الأربعة، وجدناها تردّ على أصحاب الرأي والعقل وعلى أهل السنة وعلى الشيعة على التوالي. وأما الفصل الرابع فإنه خلاصة لما يراه الكاتب من أن أهل الحق هم الذين يعترفون بوجوب الإمامة ويأخذون عن المعلم الصادق.

وإلى جانب هذه «الفصول الأربعة» هناك فصل في «الحق والباطل» يتناول فيه صاحبه بشكلٍ آخر ما تناوله في «فصله» الرابع.

ونحاول في ما يلي أن نقدّم هذه الفصول بشيءٍ من التفصيل:

●ـ في الفصل الأول يردّ «الصبّاح» على أصحاب الرأي والعقل ويحاول البرهنة على وجوب التعليم إلى جانب العقل والنظر: «قال: «للمفتي في معرفة الله تعالى أحد قولين: إما أن يقول أعرف الباري تعالى بمجرد العقل والنظر من دون احتياجٍ إلى تعليم معلم، وإما أن يقول لا طريق إلى المعرفة مع العقل والنظر إلا بتعليم معلم. قال: ومن أفتى بالأول فليس له الإنكار على عقل غيره ونظره. فإنه متى أنكر فقد علَّم، والإنكار تعليم ودليل على أن المنكر عليه محتاج إلى غيره. قال: والقسمان ضروريان لأن الإنسان إذا أفتى بفتوى أو قال قولاً، فإما أن يعتقده من نفسه أو من غيره»[1].

فأصحاب الرأي والعقل يخطئون ـ في رأي «الصبّاح» إذ يقولون بقدرة الرأي والعقل وحدهما على معرفة الخالق. ولكي يبلغا الهدف المنشود لا بد من أن

---

(1) نفس المصدر ـ ص 196، الجزء الأول.

يتعاونا مع تعليم معلم مما يثبت الحاجة إلى الإمام.

فـ «إذا ثبت الاحتياج إلى معلم أفيصلح كل معلمٍ على الإطلاق أم لا بد من معلمٍ صادق؟. قال: ومَنْ قال إنه يصلح كل معلمٍ ما ساغ له الإنكار على معلم خصمه. وإذا أنكر فقد سلّم أنه لا بدّ من معلمٍ صادقٍ معتمد»[1].

●ـ وهذا هو الفصل الثاني «وهو كسر[2] على أصحاب الحديث» أي «أهل السنّة» الذين يقولون إن أصول العلم أربعة وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وهم يتميزون في ذلك من «الإسماعيلية» و«الشيعة». فهؤلاء يقولون بأن العلم ملك «أهل البيت» يتوارثونه جيلاً بعد جيل. فأهل السنَّة لا يقرّون بالإمامة دعامةً من دعائم الاسلام، ولا يقرون ـ كما هي الحال عند الشيعة والإسماعيلية ـ بأن العلم ملك أهل البيت يتوارثونه جيلاً بعد جيل: ولذا كان المعلمون عند أهل السنة كثراً. فالمذهب السني لا يقرّ بالإمامة دعامةً أساسية من دعائم الإسلام، ولذا لم يكن المعلم فيه إماماً ومعلماً ذا حقٍ إلهي، فهو غير معصوم مما يعني أنه لا يمكن للمرء أن يأخذ عنه علماً قطعياً.

●ـ وهنا يبدأ الفصل الثالث:

فـ «إذا ثبت الاحتياج إلى معلمٍ صادقٍ أفلا بد من معرفة المعلم أولاً والظفر به ثم التعلم منه؟. أم جاز التعلم من كل معلمٍ من غير تعيين شخصه وتبيين صدقه؟ والثاني رجوع إلى الأول. ومَنْ لم يمكنه سلوك الطريق إلا بمقدم ورفيق، فالرفيق ثم الطريق»[3].

وهذا كسر على «الشيعة». فكما أن الاعتراف بوجوب النبوة وحدها ـ وهذه هي حال «أهل السنة» ـ غير كاف، إن الاعتراف بالنبوة والإمامة، ثم القول بغيبة الإمام ـ وهذه هي حال الشيعة الاثني عشرية ـ غير مقبولٍ أيضاً. و«الصبّاح» يشير

---

(1) نفس المصدر ص 196.
(2) نفس المصدر ص 196.
(3) نفس المصدر ـ ص 196.

هنا إلى «الغيبة الكبرى» التي يعود تاريخها إلى عام (330هـ ـ 942م) وهو العام الذي توفي فيه «أبو الحسن السامرّي» آخر نائب للإمام القائم المنتظر «محمد بن الحسن العسكري».

●ـ وفي الفصل الرابع يذكر «الصبّاح» أن الناس فرقتان فرقة قالت نحن نحتاج في معرفة الباري تعالى إلى معلم صادقٍ، ويجب تعيينه وتشخيصه أولاً، ثم التعلم منه، وفرقة أخذت في كل علمٍ من معلم وغير معلمٍ وقد تبيَّنَ بالمقدمات السابقة أن الحق مع الفرقة الأولى. فرئيسهم يجب أن يكون رئيس المحقّين، وإذ تبينَّ أن الباطل مع الفرقة الثانية فرؤساؤهم يجب أن يكونوا رؤساء المبطلين»(1).

فـ «الإسماعيلية» يؤمنون بالنبوة والإمامة ويعرفون ـ في رأي «الصبّاح» ـ الإمام الحقّ. وهكذا حقّ لهم في رأي «الصبّاح» ـ أن يكونوا الفرقة الناجية لأنهم ـ في حين لا يستوفي غيرهم من هذه الشروط إلا واحداً أو اثنين ـ يستوفون هم كل شروط النجاة.

ويعلق «الشهرستاني» على هذه المحاجّة بقوله: «وهذه الطريقة هي التي عرفنا بها المحقّ بالحقّ معرفةً مجملة. ثم نعرف بعد ذلك الحقّ بالمحقّ معرفةً تفصيليةً حتى لا يلزم دوران المسائل. وإنما عنى بالحق ها هنا: الاحتياج، وبالمحقّ المحتاج إليه، وقال: بالاحتياج عرفنا الإمام، وبالإمام عرفنا مقادير الاحتياج، كما بالجواز عرفنا الوجوب؛ أي واجب الوجود، وبه عرفنا مقادير الجواز في الجائزات. قال: والطريق إلى التوحيد كذلك حذو القذة بالقذة»(2).

فالحقّ أو الاحتياج الذي هو حاجة الناس إلى إمام يعرفّهم بالباري، يؤدي إلى معرفة المحتاج إليه المحقّ أو الإمام. والإمام يعطي من العلم ـ بعد ذلك ما نحتاج إليه، وهذا هو الباب الوحيد إلى العلم الصحيح. هكذا يعرض «الصبّاح» ويلخص محاجّته في وجوب التعليم وضرورة وجود المعلّم.

---

(1) نفس المصدر ـ ص 196.
(2) نفس المصدر ـ ص 196.

●ـ وفي فصل «الحق والباطل» يذكر «الصبّاح»:

«أن في العالم حقاً وباطلاً. ثم يذكر أن علامة الحق هي الوحدة، وعلامة الباطل هي الكثرة، وأن الوحدة مع التعليم، والكثرة مع الرأي، والتعليم مع الجماعة، والجماعة مع الإمام، والرأي مع الفرق المختلفة، وهي مع رؤسائهم.

وجعل الحق والباطل، والتشابه بينهما من وجه، والتمايز بينهما من وجه، والتضاد في الطرفين، والترتب في أحد الطرفين، ميزاناً يزن به جميع ما يتكلم فيه، قال: وإنما أنشأت هذا الميزان من كلمة الشهادة وتركيبها من النفي والإثبات، أو النفي والاستثناء. قال: فما هو مستحق النفي باطل، وما هو مستحق الإثبات حق. ووزن بذلك الخير والشرّ، والصدق والكذب، وسائر المتضادات، ونكتته أن يرجع في كل مقالةٍ وكلمة إلى إثبات المعلم، وأن التوحيد هو التوحيد والنبوة معاً حتى يكون توحيداً وأنّ النبوة هي النبوة والإمامة معاً حتى تكون نبوة، وهذا هو منتهى كلامه.

وقد منع العوام عن الخوض في العلوم، وكذلك الخواص عن مطالعة الكتب المتقدمة إلا من عرف كيفية الحال في كل كتاب، ودرجة الرجال في كل علم.

ولم يتعدّ بأصحابه في الإلهيات عن قوله: إن إلهنا إله محمد. قال: وأنتم تقولون: إلهنا إله العقول، أي: ما هدى إليه عقل كل عاقل، فإن قيل لواحدٍ منهم: ما تقول في الباري تعالى؟ وأنه هل هو واحد أم كثير؟ عالم أم لا؟ قادر أم لا؟ لم يُجب إلا بهذا القدر: إنّ إلهي إله محمد ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون**﴾ والرسول هو الهادي إليه[1].

ويظهر من هذا العرض أن أهم ما في المذهب تركيزه على وجوب التعليم وضرورة وجود المعلم؛

---

(1) نفس المصدر ـ ص 197.

«فعاد «الصبّاح» ودعا الناس أول دعوةٍ إلى تعيين إمام صادقٍ قائمٍ في كل زمان، وتمييز الفرقة الناجية من سائر الفرق بهذه النكتة وهي: أن لهم إماماً، وليس لغيرهم إمام. وإنما تعود خلاصة كلامه بعد ترديد القول فيه عوداً على بدءٍ بالعربية والعجمية إلى هذا الحرف»[1].

وفي وسعنا تلخيص محاجة «الصبّاح» على النحو التالي: إنه لما كانت «الإسماعيلية» تؤمن بوحدانية إله «محمد» ﷺ، وبرسالة نبيه «محمد ﷺ»، وتعين الإمام الصادق، وتقول بعصمته، وتأخذ العلم عنه، فإنها هي الفرقة المحقّة وهي الناجية.

والفصول الأربعة ـ بالتعاون مع فصل «الحق والباطل» ـ عندما تؤكد مجتمعةً على وجوب التعليم ليست إلا عرضاً عقلانياً لنظرية الإمامة يتقابل مع العرض اللاهوتي الذي يقدمه فقيه «الإسماعيلية الفاطمية» ومشرّعها معتمداً على القرآن والحديث. ولما كان التعليم لا يُعد أكثر من صياغة جديدةٍ لمذهب الإمامة القديم فإن هذا دليل على أن الخلاف بين «إسماعيلية» «ألَ ـ مُوت» و«إسماعيلية» «القاهرة» لم يأخذ بعدُ بُعْداً عقائدياً، وأن التمييز بين الدعوتين؛ القديمة والجديدة تمييز سياسي أساسه الاختلاف على تعدية الإمامة كما سبق وذكرنا.

وربما جاء الاعتراض على رأينا هذا في أنه وإن كانت الإمامة قاسماً مشتركاً بين «الإسماعيلية» الـ «ألَ ـ مُوتية» و«الإسماعيلية القاهرية» فإنها لا تشكل باطن المذهب الـ «ألَ ـ مُوتي» وإنما تشكل إلى جانب الإيمان بإله «محمد ﷺ» ووحدانيته ورسالة نبيه ظاهر هذا المذهب. فأما الباطن فقد منع «الصبّاح» العامة من الخوض فيه، ولم يسمح للخاصة بتناوله إلا بشروط.

وردُّنا على هذا الاعتراض أنّه على الرغم من ندرة النصوص المتوفرة فإن النص الذي عرضناه يسمح لنا ـ وخاصة إذا ما قورن بالنصوص «النزارية» المتأخرة ذات

(1) نفس المصدر ـ ص 195.

الصلة بموضوع «الإمامة ـ بالقول إنه لا اختلاف بين «إسماعيلية» «القاهرة» و«إسماعيلية» «ألَمَ ـ مُوت» حول أهم أركان ظاهر العقيدة.

فأخبار «النزارية» لا تعزو إلى «الصبّاح» وخلفائه المباشرين أي نشاطٍ تحديثي. ولا وجود ـ في المؤلفات «النزارية» الأصيلة المتوفرة لدينا ـ لأي حديثٍ عن قيامه بإنشاء عقيدةٍ جديدةٍ.

ولكن التحديث جاء على يد «قائم القيامة» «الحسن على ذكره السلام». فأما الكتّاب الذين يصفون ـ ومن مواقعهم خارج الفرق «الإسماعيلية» ـ «الصبّاح» بافتتاح عقيدةٍ جديدة، فإنهم يفعلون ذلك لأنه في نظرهم مؤسس «ألَمَ ـ مُوت» وصاحب «الدعوة الجديدة». ولكن مصطلح «الدعوة الجديدة» ليس «إسماعيلياً» وإنما هو من ابتكار هؤلاء.

الفصل الثاني

كتاب في «سبعة فصول لـ سيدنا» عرض وتحليل

ـ مدخل[1] ـ

لقد كان «إسماعيلية» «البدكشان» أو «الأكسوس الأعلى» هم الوحيدين الذين احتفظوا بنسخ من هذا الكتاب الذي يُعرف عندهم باسم «هفت بابي بابا سيّدنا». فأما لقب «سيّدنا» فيخصصه «النزاريون» لـ «الحسن بن الصبّاح» حصراً. ونحن نجد في الصفحة من النص الفارسي تصريحاً بذلك مما يسمح لنا بترجمة العنوان على النحو التالي: (كتاب في سبعة فصول لـ «الصبّاح»).

ولكنّ الكتاب يذكر صراحةً في نهايته تاريخ تأليفه. فلقد تم تأليفه في عام (1200م) أي بعد ثمانين عاماً من وفاة «الصبّاح». وإذاً فإن الكتاب ليس لـ «الصبّاح»، فأما إلصاقه باسمه فإنه لا يعبر عن أكثر من جانب تذكاري يعود إلى تكرار الإحالة إلى «الصباح» في النص.

وأما عنونة الكتاب بعدد فصوله فأمر شائع بين «إسماعيلية» «البدكشان». ولتفسير هذه الخصوصية يفترض «إيڤانوف» وجود عنوانٍ أولٍ للكتاب؛ عنوان مكتوب بالعربية. وعندما غاب هذا العنوان عن ذاكرة أهل الفرقة الذين كانوا ـ من جهتهم ـ أميين، وكان الكتاب ـ من جهته ـ مستغلقاً على أنهامهم ـ استبدلوا به

---

(1) نتكىء في مدخلنا على المدخل الذي صدّر به «إيڤانوف» هذا الكتاب.

عنواناً يحتفظ بعدد فصوله.

صاحب الكتاب:

ويبدو أن اسمه مفقود وإن كان يُدعى في بعض النسخ «أبا إسحاق». ولكنّ «أبا إسحاق» مؤلف كتاب آخر يختلف اختلافاً كاملاً عما نحن فيه. ولا يحمل النص أية إضاءة لهوية المؤلف فيما عدا ما يذكره في الصفحة الرابعة من النص الفارسي من أنه كان داعيةً في «قزوين»، أو أنه كانت له على الأقل صفة دينية رسمية أثناء وجوده في «قزوين». وفي هذا الخصوص يشير النص إلى أن أحد الرجال اعتنق المذهب «الإسماعيلي» على يديه. ويضيف النص في الصفحة الحادية والعشرين لدى تعرضه إلى علامات ظهور القائم يوم القيامة الكبرى: «وكل هذه العلامات رأيتها حقّاً في «الحسن على ذكره السلام». وهذا ما يثبت - إن لم يكن هناك خطأ في الربط بين الضمير والفعل كما يلاحظ «إيڤانوڤ» - أن صاحب الكتاب قد شهد بأم عينيه إقامة القيامة الكبرى في «أل - مُوت» في السابع عشر من رمضان عام (559هـ - 1164م).

تاريخ التأليف:

يزودنا صاحب الكتاب بتاريخ تأليفه في خمسة تقاويم مختلفة هي «الهجري» و«الإسكندري الرومي» و«الملك شاهي» وإعلان «القيامة الكبرى» و«مواقع النجوم».

فأما التاريخان الأولان فيبدو أنهما سقطا من الناسخ. وذلك أن كلمة «سنة» التي يُثبت التاريخ فوقها - كما هي العادة في المخطوطات - تبقى خاويةً لا تحمل أي تاريخ.

وأما التاريخ الذي يرد في ضوء التقويم «الملك شاهي» فهو (121). وهذا ما يوافق العام (596أو 597هـ - 1199أو 1200م).

وبالمقارنة مع ما يذكره صاحب الكتاب من أنه قد مرّ على بدء «القيامة الكبرى»

ما يقارب الأربعين سنة شمسية، فإن هذا يجعل تاريخ تأليف الكتاب هو العام (1204م). هذا إذا كان يقصد ببدء القيامة إقامة «القيامة الكبرى». فأما إذا كان يقصد «تولي القائم» فإن هذا يعيدنا ستتين إلى الوراء.

ويبقى العام (1200م) تاريخاً منطقياً ومقبولاً لتأليف الكتاب. وهكذا فإن تاريخ الكتاب يعود إلى عهد «محمد بن الحسن على ذكره السلام». وهو يأتي على ذكره وحده دون سواه من خلفائه مما يرتفع بالكتاب إلى مستوى الممثل لمذهب «القيامة» في أوج تفتّحه وازدهاره قبل أن تغيره سياسة «الستر» التي انتهجها ابن «محمد بن الحسن على ذكره السلام».

ملاحظات لا بدّ منها:

يحيل المؤلف في الصفحات (1 -36 -41) من كتابه إلى «هذا الديوان المبارك». وفي الصفحتين (37 -39) يحدثنا المؤلف عن «هذا الشعر والنثر من تأليف هذا العبد المتواضع». وفي الصفحة (24) يقول «إن هذا الشعر يجب أن يُفهم بشكل رمزي»، وهو يريد بذلك شعراً محدداً. وباعتبار أنه لا وجود لأية علاقةٍ بين هذا الكتاب والشعر فإن ذلك يفترض وجود ديوانٍ لم يكتب له البقاء.

هذا إلى أن الكتاب يحتوي على عددٍ كبيرٍ من الشواهد التي استمدها المؤلف من «الفصول المباركة» أو رسائل كبار رجال الدين من «الإسماعيلية الفرس». وهذه الشواهد هي كل ما تبقى من مؤلفات «ألَ ـ مُوت».

ـ الكتاب ـ

مقدمة الكتاب وفهرسته:

إن بساطة المقدمة والكتاب برمته كما يلاحظ «هودچسون»[1] و«إيڤانوف»[2] توحي بأن صاحبه لم يكن على قدرٍ كبيرٍ من الثقافة.

---

(1) «Hodgeson» «Appendix» «I» P.281.

(2) Ivanov, «Introduction» «Haftbab baba sayyidna» P.2.

ويحدد الكاتب في المقدمة هدفه من وضع كتابه بقوله؛ «وهذه الكلمات القليلة قد سطرّت للغاية نفسها التي سطر من أجلها هذا «الديوان المبارك»، وهي مدح «مولانا» ـ جلّت قدرته ـ والثناء عليه. وما الغاية التي يصبو إليها هذا العبد الحقير في ما خطّه من سطور من النثر إلا أن يتزود القارىء من هذه «الفصول السبعة» وألا يضيّع الفائدة المرجوة إن شاء الله القدير»[1] .

فالكاتب يهدف من كتابه تعميم «مذهب القيامة» على أفراد الفرقة الذين كانوا أقل اطلاعاً منه، وذلك من أجل أن يستفيدوا بدورهم من تعاليم «القيامة».

ويعدّد الكاتب في مقدّمته فصول كتابه على النحو التالي:

ـ الفصل الأول وفيه أن الناس يتخذون من أفكارهم وتصوراتهم إلهاً.

ـ والفصل الثاني وفيه أن «العليّ العظيم» يتجلى في هذا العالم في صورته الخاصة التي كرّم بها الإنسان.

ـ والفصل الثالث ويحتوي على تساؤلات من هذا النوع: مَنْ هو هذا المبارَك في زماننا؟ أين يقيم؟ وما هو اسمه؟.

ـ وفي الفصل الرابع وصف للعالم المادي وطبيعته.

ـ وفي الفصل الخامس وصف للعالم الروحاني وأهل «التضاد» و«الترتب» و«الوحدة».

ـ وأما الفصل السادس فمخصّص للحديث عن تأليف «هذا الديوان».

ـ وفي الفصل السابع والأخير كلام على التأريخ وأسسه. والله أعلم[2] .

أ ـ **الفصل الأول**: ويناقش الكاتب فيه كيف يتخذ الناس من أفكارهم وتصوراتهم إلهاً. وفي هذا الفصل يتخذ الكاتب من معرفة الخالق أساساً يعتمد عليه

---

(1) «Hodgeson», «appendix» P.280.

(2) ibid.

في تقسيم الناس إلى قسمين؛ فأما الأول فإنه يضم «رجال القائم» «محقّي الزمان»[1] ، وأما القسم الثاني فيضم بقية الذين اتخذوا ـ لمعرفة الله التي هي أصل الدين ـ «من تصوراتهم نموذجاً لهم تمسكوا به. لقد جعلوا لأنفسهم صورةً جادلوا فيها، وراحوا يربّون الضغينة والتغرّض»[2] وينقسم هؤلاء بدورهم إلى معطّلةٍ ومشبّهة.

فعن «المعطلة» الذين ينفون الصفات عن الباري، يقول الكاتب إنهم أهل باطل، ويمتنع عن مناقشة أقوالهم ويحولها إلى سخرية: «إن هذا الذي تتحدث عنه يمكن أن يكون «جبسةً» أو بذرة قثاءٍ ولكن لا يمكن أن يكون الله»[3] .

بهذا ردّ «الديلمي» على الفقيه المعطِّل قاطعاً الطريق على مماحكاته حين تجادلا في أصفهان.

والمؤلف يرمي «المعطلة» و«المشبّهة» بالكفر على حدٍّ سواء. ويضيف «أنه باستثناء تلك الجماعة المحقّة فإن الآخرين كفار مأواهم النار وبئس المصير»[4] .

ويسوغ المؤلف رميه هاتين الجماعتين بالكفر على النحو التالي: «فهما على الرغم من تأكيدهما أن تعقّل المخلوقات وتصورها وخيالها وتخيلها وتفكيرها وتفكرّها وكل ما يصدر عنها عاجز عن معرفة الله والوصول إليه، فإنهما تقرّان بأنه ما من دليلٍ إلى ذلك إلا تصور المخلوقات وتخيلها»[5] .

وهكذا فإن كفرهما ينبع من أنهما سلكا إلى معرفة الخالق دروباً لا توصل ـ باعترافهما ـ إليها، وأصرّا على اتباع هذه الدروب فبقيا على جهلهما بالخالق.

---

(1) ibid- P.281.

(2) ibid.

(3) ibid- P.282.

(4) ibid.

(5) ibid.

ويتابع المؤلف قوله في هاتين الجماعتين: «إنهما من الكفار لأنهما يقرّان صراحةً بجهلهما بالله. وإنه لجليّ لكل ذرية آدم أنّ مَنْ لا يعرف الله كافر، وأن مقرّ الكافر الجحيم»[1].

ونحن لن نخوض هنا في فهم إسماعيلية مرحلة «القيامة» للاهوت الإسلامي غير الإسماعيلي، ولكننا نكتفي بعرض وجهة النظر التي يحملها المؤلف والتي تمثل في رأينا نموذجاً عن الفكرة التي يحملها النزاري عن الإسلام غير الإسماعيلي، كما تقدم لنا صورة عن الموضع الذي يضع فيه النزاري غير النزاري من المسلمين.

ومذهب «القيامة الإسماعيلي» يطرح جانباً اللاهوت «الكلامي» لأنه لا يوصل - في رأيه - إلى معرفة الله مما يبقي صاحبه في حالة الكفر. فكل مَن لا ينتمي إلى جماعة «القائم» كافر. وهو إلى جانب كفره مشرك لأن رفض مذهب «القيامة» للاهوت الكلامي يصاحبه رفض للإسلام الشعائري.

وهكذا فإن إقامة ما كان يسمى طيلة المرحلة الفاطمية بـ «ظاهر الباطن» - وكان مرتبطاً به ارتباطاً لا فكاك منه - أصبح شبيهاً - في رأي المؤلف - بممارسات المشركين. فحكم الكعبة في نظره حكم السموات والقمر والشمس والنجوم التي يعبدها المشركون. وأما التوجه إلى القبلة عند إقامة الصلاة فلا يعني أكثر من وضع وسيطٍ بين الإنسان والله: «فهم في عبادة الله يوجهون وجوههم إلى جسم ماديّ كالسماوات والشمس والقمر والنجوم أو يوجهون وجوههم إلى بيوت النار مما شيدّ في هذه الدنيا كما هو ذائع ومعروف وهم يجعلون من كل هذا وذاك واسطةً بينهم وبين الله، فيعتقدون مثلاً أنهم من خلال هذه القبلة سوف يصلون إلى الله، وهم - على حد قوله[2] - أشبه ما يكونون بالخراف بل هم أشد منها

---

(1) ibid- P. 282.

(2) يدخل في روع المؤلف هنا أنه يستشهد بآية من القرآن الكريم.

ضلالاً»[1] والمؤلف ـ في تعريفه للدين ـ يستبعد ضمناً الإسلام الشعائري. فالدين في رأيه أصل وفروع. فأما الأصل فهو معرفة الله، وأما الفرع فهو عبادته. فإذا كانت الدروب التي انتهجها كل من ليس إسماعيلياً لا توصل إلى معرفة الله بل تترك صاحبها كافراً؛ أي إذا كان المؤلف يرفض الفهم غير الإسماعيلي لأصل الدين فإن هذا الفرض يتضمن رفضاً للفهم غير الإسماعيلي لفرع الدين؛ أعني أنه يتضمن دون ريب رفضاً لطقوس العبادة: «فأما عن معرفة الله التي هي أصل الدين فإن المرء يضلّ طريقه بالتصور والرأي، وأما عن عبادة الله التي هي فرع الدين فإنهم يتخذون من حجرٍ أو بيتٍ أو شجرةٍ... الخ قبلةً ووسيطاً. فكيف يصلون إلى المولى ومن أين لهم أن يعرفوه»[2] ولكن «إسماعيلية القيامة» عرفوا طريق الخلاص «لأن قداسة مولانا حفظ عباده من هذا الخطأ بفضله وكرم وجوده. وأما أفراد هذه الجماعة الناجية؛ رجال القائم، ومحقّو الزمان فقد تعلقوا بأذيال صاحب زمانهم علّهم يكونوا بقائم القيامة ـ على ذكره السجود والتقديس ـ ناجين أبداً»[3].

فطريق النجاة لا يشقه تفكّر الفقهاء ولا تمهّده طقوس الظاهر. ولأنه ما من خلاصٍ للمرء إلا لأن «مولانا» أنعم علينا بوجوده، فإنه ما من ناجٍ إلا ذلك الذي يوجه وجهه إليه.

وبدءاً من الآن يتضح الفرق بين «الإسماعيلية الفاطمية» و«إسماعيلية القيامة». فالتوازان بين الظاهر والباطن؛ هذا التوازن الذي حافظت عليه «الإسماعيلية الفاطمية» قد تهاوى؛ ولم يعد الظاهر دعامةً للباطن ورمزاً يعبر عن المرموز إليه.

---

(1) يذكر «هودجسون» في الهامش رقم(7) من الصفحة (283) من ملحقه (1) أن «إيڤانوف» يرى أن المؤلف هنا يمزج بين الآيتين الكريمتين (179) و(44) من السورتين السابعة والخامسة والعشرين على التوالي.

(2) «Appendix I»- P,283.

(3) ibid.

فهو محكوم بالأفول حتى تشرق صورة «مولانا» بالملامح التي أرادها لها «مذهب القيامة».

ب ـ **الفصل الثاني**: وفيه يناقش المؤلف ويبين «أن العلي العظيم قد ظهر في هذا العالم منذ الأزل على صورته الخاصة به، وأنه كرّم الإنسان حين خلقه على صورته، وأن كل الأنبياء والأولياء قد أرشدوا البشر إلى العلّي العظيم بين البشر في صورة البشر»[1].

وينقسم هذا الفصل إلى قسمين رئيسيين: في الأول يبين المؤلف أن الإله يظهر في هذا العالم في صورةٍ بشرية. وفي الثاني يعدد الظهورات المختلفة للإله منذ عهد «آدم» حتى زمانه.

1ـ فأما عن ظهور الإله في صورة البشر فإن المؤلف يقدم ثلاثة أدلّة:

أ ـ أولها أن الصورة الخاصة بالإله هي الصورة البشرية كما تشهد بذلك الآيتان الكريمتان «لقد خلق آدم على صورته» و«إن الله خلق آدم على صورة الرحمن»[2]. والرحمن اسم من أسماء الله.

ب ـ وثانيها أن «المحققين» يسمون العلي العظيم «مولانا» وهم يشيرون بذلك إلى بشرٍ وينظرون إلى هذا الاسم على أنه أعظم أسماء الله[3] «فـ«المحققون» حين يطلقون على الإمام اسم «مولانا» وهو أعظم أسماء الله، إنهم يؤلهون بشراً، وهم «المحقّون». والمؤلف لا يفتأ يمطرنا بسيلٍ من الآيات القرآنية التي تشهد بأن اسم «مولانا» هو من أسماء الله. ثم يختتم قائلاً: «ومن المعروف أن حضرة «مولانا» هو اسم المولى تبارك وتعالى»[4].

---

(1) «Hodgeson», Appendix, I, P. 283.

(2) لا يغيب عن «هودجسون» أن الآيتين ليستا من القرآن رغم مزاعم المؤلف. انظر: الهامش رقم (12) في الصفحة 284 ـ المرجع السابق.

(3) ibid, P. 284.

(4) ibid, P. 285.

ونحن نعرف أن اسم «مولانا» الذي يُطلق على الإمام اسم مشترك بينه وبين الإله.

جـ ـ وثالثها أن الاسم «إمام» اسم من أسماء الله. وشاهد المؤلف على ذلك أنه كثيراً ما يرد هذا الاسم في القرآن الكريم. كما يستشهد المؤلف بعددٍ من الأحاديث التي ينسبها إلى الرسول ﷺ ويحتل فيها اسم «الإمام» أهمية كبرى:

«قال حضرة الرسول: «ولو بقي العالم لحظةً واحدةً بدون إمام لزُلزل بمن فيه». كما قال في موضع آخر: «مَن مات ولم يعرف إمام عصره مات ميتةً جاهلية». والجاهلي في النار.... فإذا لم يكن اسم «إمام» من أسماء المولى تعالى فلماذا إذاً يذهب إلى النار مَن مات ولم يعرف إمام عصره؟»[1].

وخلاصة القول في هذا القسم أن المؤلف يذهب إلى أن الإله قد ظهر في هذا العالم منذ الأزل على صورة البشر التي هي صورته الخاصة به. ويحاول إقامة الدليل على ذلك مما يظنه آيات قرآنية مفترضاً أنها تحمل فكرة الظهور البشري للإله. كما يحاول المؤلف ذلك منطلقاً من تسمية الإمام باسم «مولانا»؛ أحد أسماء الله. ولما كان الله يُسمى إماماً فإن تطابق الأسماء ـ في رأي المؤلف ـ يعني تطابق المسميات، وأن تطابق الدوالّ ينتج عنه حتماً تطابق المدلولات.

2ـ وأما القسم الخاص بتعداد الظهورات المتعاقبة للإله، ففيه يبدأ المؤلف بالاستشهاد بالرسول محمد ﷺ في قوله:

«رأيتُ الله على عرفات راكباً جملاً وعلى رأسه رداء من المخمل الأبيض»[2]. ويضيف المؤلف قائلاً: «وكل الآخرين تحدثوا عن بشر وذكروه بالخير»[3].... «كذلك فعل آدم وتُسمى جماعته «الصابئة» وهي تقول: سيأتي «ملك شوليم» عند

---

(1) ibid.

(2) Appendix, I,P. 286.

(3) ibid.

القيامة ويحاسب ويكشف الأسرار الإلهية التي سترها الأنبياء في دور الشريعة. وكانت هذه الجماعة في عهد آدم تطلق على مولانا اسم «ملك شوليم». ولقد قالت كل هذا. وتعود حادثة إبليس إلى دور «ملك شوليم».

وفي عهد «حضرة نوح» كانوا يطلقون على اسمه المبارك «ملك يزداق». وكانت جماعته تُسمى «البراهمة». ولقد جرت أحداث الطوفان ودعاء «نوح» على جماعته بالغرق مع «ملك يزداق» إذ قال «نوح»:﴿ربِّ لا تذرْ على الأرض من الكافرين ديَّارا﴾[1]. فلما استجاب إلى دعاء «نوح» أمره بإظهار دور الشريعة حتى يُغرق الجميع في تلك الشريعة الظاهرة.

وأولئك الذين كانوا عمياً أُغرقوا[2] إلا مَن أراد الله. وعندها لم يبق مع «نوح» في سفينة النجاة أحد من أهل الشريعة ولا أحد من أهل القيامة[3]. واليوم تقول جماعة «نوح» إن «ملك يزداق» سوف يرجع عند القيامة ويحاسب حساب القيامة ويرسل أهل النار إلى النار وأهل الجنة إلى الجنة. وفي عهد «حضرة إبراهيم» عليه السلام ـ كانوا يطلقون على «مولانا» اسم «ملك السلام». ولقد عاصرت قصة «حضرة إبراهيم» ورميه في النار وخروجه منها «ملك السلام».

وفي عهد «حضرة موسى» ـ عليه السلام ـ كانوا يسمون مولانا «ذا القرنين». وعن النور الذي رآه «حضرة موسى» تلك الليلة في تلك الشجرة، فإن ظلام تلك الليلة يتأول بظاهر الشريعة وباطن الطريقة.

وأما الشجرة فإنها تتأول بشخص بشرٍ. وأما النور فهو رحمة وحدة «مولانا» ووحدانيته. ويُروى أن قصة «حضرة موسى» في تلك الليلة ترتبط بمولانا ذي

---

(1) «القرآن الكريم» ـ سورة «نوح» ـ الآية (71).
(2) يستعمل المؤلف مفردتي «العمى» و«الغرق» بالمعنى الذي يعطيه التأويل.
(3) يرجع «هودچسون» أنه قد ورد خطأ في هذا الموقع من النص الذي ترد فيه كلمة «القيامة».
انظر الهامش رقم (29) من الصفحة (287) في الملحق ـ «I» Appendix.

القرنين، وأنه شاهد مولانا، وأن قصص جبل سيناء والخضر وماء الحياة وكل تلك القصص ترتبط بمولانا ذي القرنين.

ويُدعى جماعة «موسى» باليهود، ويدعى «دجّاله» «فرعوناً». وكانوا يطلقون على «موسى» اسم «مولانا سبت»[1]. وعلى حكم القيامة اسم «سبت». وسوف تهتز السماوات وترتج الأرض ولكن حكم القيامة لن يهتز؛ أي أن الشريعة سوف تهتز هي وحكمها الذي وضعه صانعها، فأما قائم القيامة فإنه لن يهتز ولن يهتز حكمه.

ويطلق «موسى» وجماعته على «مولانا» اسم «المسيح» ويقولون إنه آتٍ عند القيامة ليفصل بين الحق والباطل ويحيي الناس ويحاسب بالعدل ويعطي كلّ ذي حق حقه.

وفي عهد «عيسى» كانوا يطلقون على «مولانا» اسم «معد». قال «بابا سيّدنا»[2] - قُدّس مقامه - إن «حضرة عيسى» أراد أن يرى مولانا «معَدّاً» ولكنهم منعوه. ولهذا سُميت جماعته «تَرْسَ»[3]. وفي عهد «حضرة عيسى» كان يوجد عدد من الدجالين لم يمتثلوا لأوامره ولم يأخذوا بوصاياه. قال «حضرة يسوع»: أنا ابن الله الوحيد. فإذا كان الأمر كذلك فإن أباه سيكون بشراً بالتأكيد. وقال: سوف أرجع عند القيامة وأظهر أعمال أبي. وقال: ما المهمة التي سأقوم بها عند القيامة؟. هذه هي: سوف أدلّ الناس على مولانا قائم القيامة ويُدعى قومه أي أمته «تَرْسَ». ويقولون إن قام ببعضه «حضرة عيسى» في دور الشريعة كإحياء الموتى، سيقوم به كله حين يجيء في دور القيامة؛ أي سوف يعيد الناس كلهم إلى الحياة. وعلى يديه سوف يسود حكم القيامة، وسوف يكون هو عوناً لأبيه. ويؤكد المسلمون

---

(1) وهذا المصطلح غير موثوق.
انظر الهامش (32)؛ في الصفحة (287) من المرجع السابق.

(2) يعني «الحسن بن الصبّاح».

(3) وتعني في الفارسية «مسيحياً» و«فزَعاً».

أيضاً أن هذا رجاؤهم قائلين إن «حضرة عيسى» سوف يظهر في عهد قيامته وسوف يملك مدة أربعين عاماً ويحكم بين الناس بالعدل حتى يشرب الحمل الماء مع الذئب. وهذا يعني أنه سيجعل من الحق والباطل والظاهر والباطن شيئاً واحداً.

وقال «حضرة محمد المصطفى صلى الله عليه وعلى آله إن قومي سوف ينقسمون من بعدي إلى ثلاث وسبعين فرقة؛ اثنتان وسبعون منها إلى هلاك وفي الجحيم، وواحدة وحسب ناجية وعلى حقّ. ومن بين هؤلاء يقول «السُني»: حدّثنا شيوخنا أنْ قد اختير من الناس أربعة آلاف، ومن الأربعة آلاف أربع مائة ومن الأربع مائة أربعون ومن الأربعين أربعة ومن الأربعة واحد. ويقول إن هذا الواحد هو القطب وإن العالم مستمر بسببه لأنه لا يمكن أن يكون لحظة واحدة بدونه ولن يكون له أي وجودٍ إذا بقي بدونه.

وتسمي الشيعة مولانا «قائم القيامة». ويتمسك بعضهم باسم «ملك السلام»، وبعضهم يقول إنه «محمد المهدي»، وآخرون يقولون إنه «محمد بن حسن العسكري» الذي سيخرج من سرداب، ومنهم من هو واثق من أنه «محمد بن الحنفية»، كما أن منهم من يقول إنه مازال في بطن أمه. وكل واحدٍ يقول شيئاً من تفكيره واستنباطه.

ولكن جماعة القائم وهم محقّو الزمان يسمون مولانا قائم القيامة، ويسمون مولانا «ملك السلام» الإمام المستقر ومولى الزمان، والمقصود شخص واحد.

وأهل «الهندستان» الذين يسمون «هنوداً» ويصنعون الأصنام حيث يدعون واحداً «نارِن» والآخر «صائين».

فأما أهل حقيقة الزمان فقد وصلوا إلى اليقين، ويقولون إنه فلان. ولأن كدر الإنسان وضعف المخلوقات يوجد (حتى) في أهل الزمن المحقّين فقد أشاروا إلى شخصٍ قائلين هذا هو الشخص الموعود. ولكن بعضهم يقول إنه غائب متخفٍّ

ولهذا السبب توجد عداوة بين هاتين الطائفتين»[1] .

إلى هنا وينتهي المقطع الطويل الذي حرصنا على تثبيته كاملاً حرصاً منا على إبراز أهميته في ضوء ما يحاول صاحبه أن يعبر عنه من أفكارٍ في صياغةٍ يجانبها التوفيق في أغلب الأحيان.

ولقد سبق أن فصَّلنا قول المؤلف في القسم الأول من هذا الفصل أن الإله يظهر في عالمنا بالصورة البشرية. ولقد ذهب المؤلف إلى دعم رأيه بالمنقول والمعقول.

وأما القسم الثاني من هذا الفصل، وهو الذي يرمي فيه صاحبه إلى الغاية نفسها التي يرمي إليها في القسم الأول، فيتألف أساساً من أدلَّةٍ من المنقول أي من أحاديث يرويها المؤلف عن الأنبياء آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى والمصطفى عليهم السلام.

وفي وسعنا الآن أن نستخلص بعض الأفكار الرئيسية من تعاقب الشهادات في النص السابق:

فالأنبياء يتعرفون على الله حين يتجلى لهم في الصورة البشرية التي هي صورته الخاصة به حسبما يرى المؤلف. ولكن أتباع الديانات المنزَّلة على هؤلاء الأنبياء لا يرون في صاحب هذه الصورة البشرية إلا رجلاً صالحاً. فـ «محمد» أبصر الله وعرفه. وكذلك هو الأمر في ما يخص «آدم». وأما عن «نوح» فإن المؤلف لا ينسب إليه أنّه أبصر الله بل كلّمه. وأمّا «موسى» فقد أبصر مولانا في صورة «ذي القرنين» التي ظهر الله عليها. وأما «عيسى» فقد حال قومه بينه وبين رؤية الله.

وأتباع هذه الديانات عاجزون عن معرفة الله إذ يتجلى لهم في الصورة البشرية لأنهم خاضعون لحكم دور الشريعة. وبما أن الأمر سيكون عند القيامة مختلفاً عما هو عليه فإنهم ينتظرونها.

---

(1) «Appendix.I, Ibid, p.p. 286.. 289.

فقوم «آدم» ينتظرون «ملك شوليم» الذي سيجيء عند القيامة ويكشف باطن الشريعة الذي كان مستوراً في دور الشريعة. وقوم «نوح» ينتظرون «ملك يزداق» الذي سيجيء عند القيامة. وأما عن قوم «إبراهيم» فإن المؤلف لا يخبرنا شيئاً عمن ينتظرون. ولكننا نفترض أنهم ينتظرون الذي انتظرته الأقوام السابقة؛ أي أنهم ينتظرون مجيء «ملك السلام» عند القيامة. وأما قوم «موسى» فيعتقدون أن «ذا القرنين» ـ وهو الاسم الآخر للسيد «المسيح» في النص ـ سوف يعود عند القيامة ليدلّ على القائم ويكون له عوناً.

والقائمون ـ أيًا كانت الأسماء التي تطلقها عليهم الأمم المختلفة ـ يقومون بنفس الوظيفة. فهم يظهرون المعنى الباطن للشريعة ويقيمون حكم القيامة الذي هو الحكم الحق أي الدائم أبداً وذلك بالمقابلة مع حكم الشريعة المؤقت.

وأما «ملك شوليم» ، «ملك يزداق» و«ملك السلام» فإنها أسماء تستحق منا التوقف عندها ولو بشكل قصير. فهذه الأسماء وإن كان المؤلف ينظر إليها على أنها أسماء لثلاث شخصيات مختلفة، إلا أنها تعود كلها إلى اسمٍ واحدٍ هو «ملك زِدَق» المستمد مباشرة من التوراة. فـ «ملك السلام» ترجمة لـ «ملك سلام»، و«ملك شوليم» نقلٌ للاسم ذاته كما ورد في السريانية، وأما «ملك يزداق» فإنه طريقة في كتابة «ملك زدق» المستخدمة بشكلٍ أدق عند «الجويني»[1] .

لقد كانت الشريعة كظاهرٍ لباطنٍ ثانويةً دائماً بالنسبة إلى هذا الباطن الذي تخفيه. وهذه الحقيقة كانت قائمة حتى عند الإسماعيلية الفاطمية التي طالما ألحّت على وجوب التعايش بين الظاهر والباطن.

ولكن الجديد الآن أن الباطن نفسه يفقد مكان الصدارة. فالذي يحتل الأهمية الأولى هو معرفة الإمام القائم؛ أي حضور هؤلاء «الشخوص».

---

(1) انظر «هودجسون» في تعليقه على الفصل الثاني ـ ملحق (I) و«Vajda» في «المجلة الآسيوية» ـ العدد (5) ـ عام 1943.

إن انكشاف الباطن يعني إمكانية رؤية هؤلاء الشخوص من طرف المؤمنين. فرؤيتهم تعني إمكانية التعرف على ما هيتهم. فمعرفة الله هي معرفة الإمام. ومهمة الدين سواء في ظاهره أو باطنه تكمن في أن يوصل إلى معرفة الإمام؛ أي معرفة الله الظاهر في صورة بشرية. فالإمام لم يعد ـ كما كان في المرحلة الفاطمية ـ ذلك الذي يكشف الباطن؛ أو لنقل إنه إذا كان ما يزال يكشفه فإن الباطن الذي يكشفه هو ذاته الإمام الإله. وكلمة الله التي ينبغي أن تؤدي ـ إذا ما انكشف معناها الباطني ـ إلى معرفة الله، أصبحت تكشف أو أصبح ينبغي لها أن تكون كاشفةً لله.

فلقد عدّد المؤلف ـ معتمداً على أقوال ينسبها إلى الأنبياء ـ الشخوص التي تمثل الظهورات المتعاقبة للإله، وأوصله تعداده إلى هذا السؤال الكبير: من هو الإمام القائم في دور «محمد»؟ ولقد سبق أن رأينا في المقطع المترجم آنفاً أن النبي «محمداﷺ» قد شاهد الله وعرف الله أو الإمام القائم الذي هو ظهوره في هذا العالم في حين عجز الحشد الحاشد من الحاضرين عن أن يروا فيه أكثر من رجلٍ صالح. وتفسير ذلك في رأي المؤلف ـ أن الناس كانوا خاضعين لحكم الشريعة.

وهكذا تنبع أهمية السؤال من أهمية الجواب. فالمسلمون سوف يبحثون عن الجواب. وسوف ينتهج كل منهم السبيل الذي يراه قويماً للوصول إلى غايته. ولأنهم سوف يبحثون عن الجواب فهم سوف ينقسمون إلى ثلاث وسبعين فرقة كما قال النبي «محمد ﷺ». وما الفرقة الناجية منها إلا تلك التي تظفر بالجواب.

ويورد المؤلف أول ما يورد الحديث المتعلق بانقسام المسلمين إلى ثلاث وسبعين فرقةً، ثم يقوم بتمحيص الأجوبة المختلفة وتفنيد المزاعم التي يقدمها أهل هذه الفرق والأديان المعروفة. ويصل في النهاية إلى تقديم جوابه هو: فأهل السنة يزعمون ـ في رأيه ـ أن قطبهم هو الإمام القائم. وبعض الشيعة يقولون إن ملك السلام هو الإمام القائم وبعضهم يعتقدون بأن الإمام القائم هو «محمد المهدي». وآخرون يعتقدون بـ «ابن الحنفية»، كما يعتقد غيرهم بـ «محمد بن الحسن العسكري». ويذهب آخرون إلى أنه لم يخرج بعد من بطن أمه. وأما الهنود

فيدعونه «نارن» و«صائين». وكل من هذه الفرق تدعي أنها على حقّ وأنها الفرقة الناجية. ولكنْ حقيقة الأمر أنها كلها - في رأي المؤلف - على ضلال. وليس غير «النزارية» مَنْ قدّم الجواب الحق. فهم «جماعة القائم»، محقّو العصر، يدعون مولانا «قائم القيامة» ويدعونه «ملك السلام» إماماً مستقراً ومولى الزمان[1].

فجواب «النزارية» هو الجواب الحق، وفرقة «النزارية» هي الفرقة الناجية.

وربما كانت السطور الأخيرة من هذا الفصل تشير إلى انقسامٍ وقع ضمن نزارية «القيامة» حيث يبدو أن بعضاً منهم قد اعترف بإمامة « القائم » في حين أنكرها آخرون. ولا يسمح النص لنا بالبتّ في الأمر لأنه مشوب بالغموض والتشويش.

ج - الفصل الثالث: وفيه يتساءل المؤلف عمن يكون هذا الشخص في هذه الفترة[2]، وما هو اسمه وموطن إقامته؟ فلقد بقي السؤال الذي طرح آنفاً دون جواب. ولقد اكتفى المؤلف بالقول إن الجواب الذي قدمته «النزارية» عن هذا السؤال هو الجواب الحق. وأما الآن فإنه سيفصل القول في كل ذلك.

1) - فالإمام «علي» - تبارك - هو قائم القيامة. وأما أدلة المؤلف على ذلك فنجملها في مايلي:

- إن النبي ﷺ هو الذي صرّح بذلك. ويورد المؤلف ما يزعم أنه أحاديث ثلاثة يدعم فيها ما ذهب إليه.

- إن «سلمان الفارسي» كان يعرف أن «علياً» هو الإمام القائم، ولقد صرّح بذلك لـ «عمر» على الرغم من استنكار «علي» الأمر.

- إن «عبد الله بن سبأ» تجاوز ما تقضي به التقية وأجاب على ألوهية «علي» بـ «لبيّك»، فأحرقه «مولانا علي» - تبارك بالنار هو ومن تبعه، ولكنهم شوهدوا فيما

---

(1) «Appendix, I», «ibid, p: 289.

(2) المقصود هنا هو التساؤل عن شخص «القائم» في فترة النبي «محمد» (ﷺ).

بعد يبتاعون خبزاً من أحد أسواق البصرة.

ـ إن «عبد الله بن عباس» روى عن «علي» أحاديث يشير فيها إلى العلاقة الوثقى التي تربطه بالألوهية. ومن ذلك قوله: «أنا وجه الله. أنا جناح الله، رفعت السماوات، وسوّيت الأرضين... أنا يد الله أضع في النار يدي فأخرج منها عبادي وأرمي بأعدائي في النار ثم أقول للنار: هؤلاء لي وهؤلاء لكِ»[1].

ـ إن النبي «محمداً ﷺ» قال: يجتمع الملائكة والجن والإنس يوم القيامة ليرفعوا راية القيامة فلا يستطيعون. وعندها يأتي «علي» ـ تبارك ـ[2] ابن أبي طالب «فيرفع راية القيامة»[3].

ويضيف المؤلف قائلاً: «وهناك أدلة كثيرة من هذا النوع تؤكد أن مولانا «علياً» هو قائم القيامة»[4].

2 ـ كلٌّ الأئمة واحدٌ هو «عليّ»:

أ) ـ ولتوضيح هذه المقولة يكتب المؤلف: «أن مولانا «علياً» ـ تبارك ـ فوق كل الأئمة وهو الذي ليس له مبدأ أو معاد ولا بداية ولا نهاية. ولكن البشر يرونه ابناً حيناً وحيناً حفيداً؛ عجوزاً حيناً وحيناً فتيّ؛ طفلاً حيناً وحيناً جنيناً؛ ملكاً حيناً وحيناً متسولاً؛ غنياً حيناً وحيناً معدماً؛ مالكاً حيناً وحيناً معوزاً، مظلوماً حيناً وحيناً غفوراً وحيناً رحيماً... وهو يظهر في صورة إمام الزمان اليوم وغدا. ومنذ آلاف السنين كان له مثيلٌ، ولا بدّ أن يكون الآن وإنه كائن وسوف يكون. وهؤلاء كلهم ظهورات له وهو يظهر كمجموع هؤلاء على مر الزمان. وأما بالنسبة إلى المكان

---

(1) «Appendix, I» p. 295.

(2) نشير إلى اللعبة اللغوية التي يركبها المؤلف في إدخاله لفعل «تبارك» في هذا الموقع بالذات مما يوحي بالربط المألوف بين «تبارك» و«تعالى».

(3) «Appendix, I». p.295.

(4) ibid.

فإنه (يظهر)[1] مرةً في الشرق وأخرى في الغرب؛ تارةً في الجنوب وأخرى في الشمال؛ طوراً في هذه المدينة وآخر في تلك. وما هؤلاء جميعاً إلا شخصٌ واحد هو الذي يراه الناس»[2] . فوجود الإمام أمر لا بد منه.

ولقد وجد فيما مضى وهو موجود الآن وسوف يوجد في المستقبل. ولكن الناس بسبب خضوعهم لحكم الشريعة وعدم معرفتهم إلا «بالظاهر» يتراءى لهم أن الأئمة متعددون مختلفون. وأما الحقيقة فهي أنهم ـ على تعاقبهم الزماني وتباعدهم المكاني ـ ليسوا إلاّ شخصاً واحداً. و«المتعلمون» يعرفون ذلك ويعرفون أن هذا الشخص هو «علي».

ب) ـ وأما تفسير التاريخ انطلاقاً من هذه المقولة فإن منطلق المؤلف فيه هو الخطبة التي ينسبها إلى «مولانا» «علي» وفيها يقول:

«سأقيم منبراً في مصر، وأستولي على دمشق، وأضعُ من شأنها بضرب أعناق العصاة. وسأمضي بعد ذلك إلى الجهاد في بلاد الديلم، وعندما أبلغ تلك الديار سأدك الجبال (دكّا)، وأقتلع الأشجار من جذورها. فلقد قضتْ مشيئة العلي العظيم أن أظهر في تلك الديار وأُدخلها الإسلام وأحمل رجالها على طاعتي وموالاتي. ومن هناك سأمضي إلى الجهاد في الهندستان»... فقاطعه أحد الرجال قائلاً: هل تعود لتحقق كل هذه الأمور؟، فغضب مولانا لأنه أدرك أن هذا الرجل ليس من تلاميذه أي لم يكن «متعلماً» وخاطبه قائلاً: لن أعود ولكن واحداً من ذريتي سيأتي ويقوم بكل هذه الأمور وهكذا سيكون أنني أنا الذي قمت بها»[3] .

وهكذا نرى أن تاريخ «الإسماعيلية» السياسي ـ من وجهة نظر المؤلف ـ ليس أكثر من تحقيق للنبوءات التي حفلت بها هذه الخطبة؛ أعني ما وعد «عليٌّ» بتحقيقه فحقّقته ذريته. والعارفون بالتأويل يدركون أن «علياً» لم يخلف بوعده. فالقول إن

---

(1) مابين القوسين مضاف إلى النص الأصلي.

(2) ibid.

(3) «Appendix, I»ibid. p.p295- 296.

ذريته أنجزت ما وعد به ليس إلا ظاهراً تأويله ـ عند «المتعلمين» ـ أن «علياً» هو المنجز. فذريته أي الأئمة الذين تعاقبوا على مر الزمان وشوهدوا على اختلاف المكان ليسوا إلاّ شخصاً واحداً هو هو. وهذا ما يفسر غضب «علي» حين قاطعه ذلك «الغريب» وردّ عليه ردّاً خاصاً بغير «المتعلمين».

فلنمض مع الكاتب في عرضه لتاريخ «الإسماعيلية» السياسي: لقد وعد «علي» بالاستيلاء أولاً على مصر ودمشق، ثم وعد بفتح «الديلم» وإقامة القيامة هناك: «وعندما أبلغُ تلك الديار سأدك الجبال دكاً وأقتلع الأشجار من جذورها».

وهكذا يتألف تاريخ «الإسماعيلية» من مرحلتين:

ـ الأولى وهي المرحلة الفاطمية:

قال «علي»: «سأقيم منبراً في مصر، وأستولي على دمشق». «ومنذ ذلك الحين ظهر مولانا «المهدي»» (المتوفى عام 934م) ـ على ذكره السلام ـ في أقاليم الغرب ومنها انتقل إلى مصر وأقام فيها منبراً ثم استولى على دمشق وقطع رقاب العصاة، كما ظهر مولانا «نزار المصطفى ـ على ذكره السجود والتسبيح ـ هو وابنه حكاماً وملوكاً على مصر»[1].

وإذا كانت خلافة الفاطميين قد حققت وعد «علي» بالاستيلاء على مصر، فإن تنحية «نزار» وغيبة الأئمة من ذريته تبدو ضرورية ـ من وجهة نظر الكاتب ـ لكي يتحقق الوعد بالاستيلاء على الديلم».

وأساس هذا التأويل حديث ينسبه المؤلف إلى النبي «محمد»(ﷺ) يقول فيه: «تشرق الشمس يوم القيامة أول ما تشرق من الغرب، ثم تتوسط السماء ومن هناك تعود لتغرب في الغرب ثم تطلع من الشرق[2]

فأما الشمس التي تطلع من الغرب فهي شمس الدعوة الفاطمية التي تتوسط

---

(1) والحقيقة أن «نزاراً» وابنه لم يحكما مصر.

(2) «Appendix, I», p.296.

السماء حين يبلغ مجد الأئمة الفاطميين أوجه، ثم تغيب في الغرب مع تنحية «نزار» وغيبة الأئمة من ذريته. وأما عودة الشمس إلى الطلوع من الشرق فلأنها ما غابت في الغرب إلاّ لتطلع من الشرق من جديد. فغيبة الأئمة من ذرية «نزار» لم تكن إلاّ لكي يظهر الإمام في الديلم: «وكان أن ظهر مولانا من الغرب واستولى على كل البلاد حتى «حلوان» بغداد[1]؛ مركز الدنيا، وأخضعها لسلطانه. ومن ثم - ولضرورة العصر - عاد واختفى في الغرب»[2].

- والثانية، وهي مرحلة «آلَ - مُوت» كمرحلة نهائية:

والمؤلف يسعى هنا إلى البرهنة على أن دولة «آلَ - مُوت» هي «الشمس التي تطلع في الشرق من جديد»، وأنها تمهِّد للقيامة التي تنبّأ بها «علي»، وأن القيامة التي وعد بها ليست إلاّ القيامة التي أقامها «الحسن على ذكره السلام» في «آلَ - مُوت» في السابع عشر من رمضان عام (1164م). وبهذا يكون «الحسن على ذكره السلام» هو المقصود في خطبة «علي» وهو قائم القيامة. وأول ما يُبيِّنه المؤلف أن القيامة يجب أن تقوم في الديلم ممّا سيسمح لـ «الحسن على ذكره السلام» بتأكيد دعواه أنه قائم القيامة.

فلقد قال «علي» في الخطبة المذكورة: «سأمضي إلى الجهاد في بلاد «الديلم»، وعندما أبلغ تلك الديار سأدك الجبال دكاً وأقتلع الأشجار من جذورها».

وتأويل ذلك أن «علياً» سيقيم القيامة في «الديلم». و«على المرء أن يتفحص عبارات الخطبة المباركة. فعندما قال مولانا «علي» - تبارك -: سأقيم منبراً في مصر أقامه، وعندما قال سأستولي على دمشق استولى عليها، وسأذهب إلى الديلم، ذهب إليها. وعلى المرء أن تكون له عينٌ لا ترى نفسها ولكنها تستطيع أن

---

(1) وهذا - تاريخياً - غير صحيح.

(2) «Appendix, I», ibid.

تراه[1] . فكلمات العلي العظيم[2] غير متناقضة. وعندما ينفخ في الصور مرتين، فإنه سينفخ فيه من الديلم، وستشرق شمس العصر التي هي دعوة القيامة من هناك. وصدور الشمس ـ إذ كيف يمكن للشمس أن تصدر من مكانٍ آخر ـ سيكون أيضاً من هناك»[3] .

فالقيامة هي تلك التي تقوم في «الديلم». وذلك أن «علياً» ـ الذي يشهد التاريخ بأنه وفّى بوعوده التي أطلقها في خطبته ـ وعد أن يقيم القيامة في «الديلم». وإقامة القيامة لا تعني أن الأمر يخصّ «الديلم» وحدها دون سائر الأرض. «فنور (دعوة القيامة) لا يمكن أن يحتجب عن أية مدينة»[4] . وكل مَنْ يقول غير ذلك إنما يقول ـ في رأي المؤلف ـ القول الهراء. «فقزوين باب الجنة» . وهذا «الحديث[5] دليلٌ آخر على أن القيامة التي قامت في «الديلم» هي القيامة الحقيقية. فـ «بما أن قزوين باب الديلم فإنه لا بد أن يكون «الديلم هو الجنة»[6] .

وينتقل المؤلف خطوةً أخرى لإثبات أن «الحسن على ذكره السلام» هو قائم القيامة. فلقد سبق أن «أثبت» أن القيامة التي قامت في «الديلم» هي القيامة الحقيقية مما ينتج عنه أن القائم هو ذاك الذي كان في «الديلم». وإذا كان «الديلم» هو الجنة «فإنه من المحال أن يكون حضرة مولانا قد أرسل الأخيار إلى الجنة ومضى مع الأشرار إلى النار ليتخفّى في إحدى زواياها»[7] .

فقائم القيامة لا يمكن أن يوجد إلاّ في المكان الذي قامت فيه. ولما كان

---

(1) وفي ذلك إشارة إلى فهم الدور الحقيقي للإمام.

(2) المقصود هنا هو «عليّ».

(3) «Appendix, I», p. 300.

(4) ibid.

(5) ibid,p. 301.

(6) هو حديثٌ في رأي الكاتب.

(7) ibid.

«الديلم» هو ذلك المكان، فقد قام الدليل على أن «الحسن على ذكره السلام» هو قائم القيامة.

و«فضلاً عن ذلك فلقد قالوا هم أنفسهم إن أهل الجنة سيشاهدون الله في الجنة، وأهل النار في النار»[1].

ولقد شوهد «الحسن على ذكره السلام» في «الديلم» الذي «أثبت» المؤلف للتوّ أنه جنة الله. كما «شهد» الأنبياء والأولياء وأولو العزم بأن قائم القيامة سيظهر في «الديلم». وأكثر من ذلك فقد ذكر «حضرة بابا سيدنا الحسن بن الصبّاح» علامات ظهور مولانا القائم. ويضيف المؤلف قائلاً: «ولقد رأيت كل هذه الطلائع السنية في المولى على ذكره السجود والتسبيح»[2]. ومن أدلة المؤلف على أن قائم القيامة هو «الحسن على ذكره السلام» أنه حضرها بنفسه. ودليل آخر على ذلك، وهو «أن خاتم التقية الذي ختم به مولانا على قلوب الناس منذ مرحلة القيامة. لقد فضّ الخاتم الإلهي، ونحّى حكم الشريعة. وهذا أمر عسير ما لم يأتِ مولانا ـ عزّ وعلا ـ ويقمْ بتنحيته»[3]. فتنحية «الحسن على ذكره السلام» حكم لشريعة، وفضُّه خاتم التقية دليل آخر على أنه قائم القيامة. ويخلص المؤلف إلى تناول أقوال «الحسن» نفسه لاستنباط الأدلة على أنه قائم القيامة.

ونتوقف هنا قليلاً لكي نلقي نظرة على الفصول الثلاثة السابقة بغية الوصول إلى التحديد الذي تعطيه «إسماعيلية القيامة» للإمام.

فأما الفصل الأول فإنه يحمل عزوف المؤلف عن اللاهوت المدرسي والإسلام الطقوسي بما يجعل من الإمام «مولانا» الطريق الوحيد إلى معرفة الله التي هي

---

(1) ibid.

(2) ibid, p.302.

(3) المرجع السابق. ويتضح في هذا الشاهد أن هناك نقصاً أو خللاً في أسلوب المؤلف يمكن إصلاحه على النحو التالي: «أن خاتم التقية الإلهي الذي ختم به مولانا على قلوب الناس منذ مرحلة القيامة فضّه ونحىّ حكم الشريعة.. الخ».

جوهر الدين. وأما الفصل الثاني فإنه يؤكد أهمية معرفة الإمام. فللّه في هذا العالم ظهورٌ منذ الأزل. وظهوره إنما يكون في صورةٍ بشرية هي صورته الخاصة به. وإذا كان لمعرفة الإمام كل هذه الأهمية التي تحتلها في الفصل الأول فذلك لأن الإمام «مولانا» هو هذا الظهور في هذا العالم. وهذه الحقيقة التي لا بد من معرفتها غير معروفة وغير قابلة لأن تكون كذلك على الدوام. ومن هنا يأتي دور الإمام القائم للتعريف بها. وهذا ما ينفرد به الفصل الثالث الذي سعى فيه المؤلف إلى البرهنة على أن «الحسن على ذكره السلام» هو الإمام القائم هو تجلّ إلهي في هذا العالم وبذا يضيء هذا الفصل جانباً آخر من التحديد الذي يعطيه مذهب القيامة للإمام. فالأئمة كلهم ليسوا إلاّ شخصاً واحداً هو الإمام قائم القيامة.

ومما سبق نستخلص أن مذهب «القيامة الإسماعيلي» يؤلّه الإمام. وهذا ما ينتج عنه أن الإنسان يحتلّ مكانةً خاصةً في هذا المذهب. وهذا ما يشهد به الفصل الرابع.

د ـ الفصل الرابع؛ وهو مخصص لتفسير العالم المادي وطبيعته:

إن الأهمية التي يعطيها «مذهب القيامة» للإنسان تتلخص في هذه المقولة التي سيفصل المؤلف القول فيها على امتداد هذا الفصل، وهي «أن الإنسان هو العالم الكبير إذا ما نظرنا إلى الإنسان وإلى العالم بعين الحقيقة»(1).

والمؤلف يبدأ بالعالم أولاً ثم ينتقل إلى الإنسان لينتهي إلى علاقة الإنسان بالعالم.

1 ـ العالم:

يبدأ المؤلف حديثه بوضع الفرضية التالية: «إن العالم من مركز الأرض وحتى سمت سماء السماوات هو شخص. ولقد شيّد بواسطة قوة من قوى النور الإلهي.

---

(1) «Appendix, I» p. 307.

ولكنه متنوعٌ من حيث الشكل، وهكذا يبدو»[1].

ويفسر المؤلف ذلك بقوله: «فعلى سبيل المثال إن القوة نفسها التي تسبب الحركة في السماوات هي تلك التي تظهر في الأرض ساكنة... وإن القوة نفسها التي تظهر في الشمس والقمر والنجوم؛ هذه القوة تكون في حجر أسود وتكون في الظلمة»[2].

وهكذا يظهر أن العالم ـ كما يبدو ـ يجمع بين الأضداد؛ الحركة والسكون، النور والظلمة... الخ، ولكن هذه الأضداد وكل الأضداد ليست في الحقيقة إلاّ قوةً واحدةً تأخذ أشكالاً مختلفةً حسب علاقتها بهذا الجانب من العالم أو ذاك. ولهذه القوة منبعها في النور الإلهي. وهي واحدة في العالم وإن ظهرت بأشكال مختلفة.

2 ـ الإنسان:

«ثم قيل إن النور الإلهي يشعّ إذاً على الأرض بدءاً من السماوات وعن طريق النجوم وإنه يبزغ أيضاً من مركز الأرض. وتسمى السماوات[3] بالآباء كما تُسمى الطبائع الأربع[4] بالأمهات، وأما الجمادات والنباتات والحيوانات فإنها تسمى بالبنين وهم تسعة آباء[5] (...). وفي باطن الأرض وعلى سطحها بما أن الحيوانات من النملة الصغيرة إلى الإنسان تشكل ثلاثة أصناف من الحيوانات[6].
وإذاً فإن قوة النور الإلهي تجعل كل ما هو حياة لطيفة في الآباء والأمهات والبنين

---

(1) ibid.

(2) ibid.

(3) في النظام الفلكي عند «بطليموس».

(4) وهي البارد والحار والرطب والجاف.

(5) يلاحظ القارىء هنا نقصاً في النص الأصلي.

(6) النقطة من وضع المؤلف. وننبه مرة أخرى إلى أن ضعف الربط في الترجمة متعَمَّدٌ للمحافظة على طريقة الربط والصياغة عند المؤلف.

يتجمّع في جسم الإنسان ويصل في هذه الصورة الخاصة إلى الألوهية»[1] .

فالانسان ـ على غرار العالم ـ جسم يجمع ـ وإن بكميات أقلّ ـ مابدا لنا أضداداً في الكون وهو في الحقيقة قوة واحدة. ولكن الإنسان يتميّز من العالم في أنه يجتمع فيه ما كان مختلفاً في العالم ويصل عن طريقه إلى الألوهية.

3 ـ علاقة الإنسان بالعالم:

«فإذا ما نُظر إلى الإنسان من زاويةٍ نسبيةٍ كان الإنسان عالم التشتت. ولكن العالم المادي والروحاني[2] ـ منظوراً إليهما في الحقيقة ـ هما عالم التشتت، وهما يجتمعان في الإنسان. ولهذا السبب يُسمى العالم إنساناً كبيراً، والإنسان إنساناً صغيراً وأما من وجهة نظر الحقيقة فلقد سمي العالم إنساناً صغيراً والانسان إنساناً كبيراً. فالعالم إذاً جمعٌ لكمالات الإنسان، والإنسان كمالٌ لجميع العالم. وحين يجتمع العالم المشتت فإنه يُسمى حياة الإنسان، وأما حين يموت الإنسان الحيّ ويصبح شتاتاً فإنه يسمى بالعالم المشتت»[3] .

وهكذا فإن العالم والإنسان نتيجةٌ لسبب واحد. وهما مكوّنان ـ وإن تفاوتت النسب ـ من نفس القوة. وهذه النسب أقلُّ في الإنسان مما هي في العالم. وهذا ما يوجب أن يحتلّ الإنسان ـ في علاقته بالكمال ـ المرتبة الثانية بعد العالم. وأما الحقيقة فلها اعتبارٌ آخر غير ذلك إذ يحتل الإنسان لا العالم المرتبة الأولى في علاقته بالكمال، وذلك أن الخلق يصل إلى الألوهية غن طريق الإنسان. ففي الإنسان يجتمع العالمان المادي والروحاني ، والإنسان تاج الخلق.

وهكذا تأتي أهمية الإنسان في مذهب القيامة من أن الخلق يصل إلى الأولوهية عن طريقه.

---

(1) «Appendix, I», p. 308.

(2) وهذا هو عالم حدود الدين في ما قبل مرحلة القيامة.

(3) «Appendix, I»,ibid.

هـ) ـ وأما الفصل الخامس، فيفرده المؤلف لكشف العالم الروحاني وصفات أهل التضاد وأهل التراتب وأهل الوحدة. وهو في سبيل ذلك يتناول الموضوعات الثلاثة التالية: العالم الروحاني ومراتب الوجود الثلاث والجنة والنار.

1 ـ العالم الروحاني:

«ينبغي أن نعرف أن العالم المادي والعالم الروحاني معاً كاملان. وأنهما ليسا منفصلين الواحد عن الآخر.

فمولانا يقول: الجسم والروح معاً هما الجسم. والروح والجسم معاً هما الروح. والمعقول والمحسوس معاً هما المعقول. والمحسوس والمعقول معاً هما المحسوس. وأما الحقيقة فإنها لا تتحد إلا مع الحقيقة. فإذا رأيت الروح مثلاً بعين نسبية كانت جسماً، وإذا رأيت جسماً بعين الحقيقة كان روحاً. وإذا رأيت صاحب الوحدة مع المولى بعين الحقيقة رأيت وحدانية المولى. وكذا ينبغي أن نعلم في ما يخصّ كل الأضداد أن مَنْ يتمسك بالحقيقة بدلاً من التمسك بنفسه يتحرر من تصورات هذا العالم وتخيلاته، ويستريح من البلاء الكبير. ولقد قال «بابا سيدنا» ـ قدّس الله روحه ـ: «مَنْ تمسّكَ بهذين العالمين استراح من بلاء. وقال مولانا ـ على ذكره السلام ـ: مَنْ كان من أصحاب الحقيقة امتلك كلا العالمين. وقال في فصل مبارك: عند القيامة، وحين يكون الله معيناً ومشخّصاً، وتصبح شريعة الله تصوراً وتخيلاً، هل يبقى ما ليس تصوراً أو تخيلاً». . . . و«ينبغي أن نعرف أن العالم المادي والعالم الروحاني معاً كاملان. وأنهما ليسا منفصلين الواحد عن الآخر»[1].

فهذه الوحدة التي تجمع بين العالمين وتنطوي على كمالهما لا تظهر إلا لمن ينظر بعين الحقيقة. والمؤلف يقابل بين الحقيقة من جهة والتصورات والتخيلات من جهة أخرى كما يقابل بين «عين الحقيقة» و«العين النسبية»؛ أعني بين إدراك

---

(1) «Appendix, I», p.312.

الحقيقة المطلقة وإدراك ملامحها النسبية. ثم يوضح هذا التقابل بين نوعي الإدراك بمجموعةٍ من المتضادات التي ذكرها «مولانا الحسن على ذكره السلام» وألحّ من خلالها على أن الحقيقة واحدة، وأن ما يبدو جانباً من الحقيقة إنما يحمل في ذاته الحقيقة كلها. فما من فرقٍ بين الروح والجسد، ولا من فرقٍ بين وظائف هذه ووظائف ذاك. فهما ملامح مختلفة تبديها هذه الحقيقة التي لا نستطيع امتلاكها بسبب إدراكنا النسبي للأمور. فمن ينظر بعينٍ نسبيةٍ لا يستطيع أن يصل إلى وحدانية المولى أو أن يراه. إنه لا يرى إلا تعاقب أصحاب الوحدة مستقلين عن المولى. ولما كان إدراك الحقيقة المطلقة هو الإدراك الحقيقي وجب التمسك بالحقيقة التي تحررنا من أضدادها التصورات والتخيلات، وتنجينا من البلاء.

وأما مَنْ وصفه «باب سيدنا» بأنه «متمسكٌ بالعالمين» فهو الذي يدرك الحقيقة المطلقة. وكذا الأمر في مَنْ قال عنه «مولانا على ذكره السلام» «إنه من أصحاب الحقيقة، وإنه يملك كلا العالمين»، فإنه هو الذي يدرك الحقيقة المطلقة.

فإذا كانت الحقيقة من جهةٍ والتصورات والتخيلات من جهةٍ أخرى مصطلحات تتقابل في لغة المؤلف، فإنه يحق لنا أن نتوقف عند استشهاده بالفصل المبارك الذي «لمولانا على ذكره السلام».

«عند القيامة، وحين يكون الله مُعَيّناً ومُشخَّصاً، وتصبح شريعة الله تصوراً وتخيلاً، هل يبقى ما ليس تصوراً وتخيلاً»، أقول: إنه يحق لنا أن نتوقف عند هذا الشاهد ونخلص إلى النتيجة التالية وهي أنه إذا كان كل شيء - ما عدا الحقيقة التي هي الله مُعَيَّناً ومشخصاً - تصوراً وتخيلاً، فإن كمال العالمين المادي والروحاني - والذي هو اتحادهما عند القيامة - يوجد في الله، أو لنقل إنه الله معيناً ومشخصاً.

على أن المؤلف لا يتوقف عند التقابل الذي عقده بين الحقيقة من جهة والتصورات والتخيلات من جهةٍ أخرى. فهو يقابل أيضاً بين ملكوت الشريعة وملكوت القيامة، وبين دور الشريعة ودور القيامة. وهذا الأخير هو ما يسميه بالعالم الروحاني:

«والآن في ملكوت الشريعة يتصور أهله الله بالحدس، ولكنهم على امتداد العالم الروحاني يقولون إن العالم شخص. ومن هنا قوله تعالى: ﴿إن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾[1] [2]».

وأما كمال العالمين المادي والروحاني فإنه يأتي من اتحادهما. فاتحادهما يشكل حقيقتهما. ونحن نجد هذه الحقيقة عند القيامة في شخص «مولانا على ذكره السلام». فالعالم الروحاني شخصٌ إذاً هو «مولانا على ذكره السلام».

وإذا كان المؤلف قد أجاز لنفسه القول إن العالم الروحاني شخص، فلأنه سبق أن استدلّ ـ مستنداً إلى قول «مولانا» نفسه ـ أن الجانب الواحد من الحقيقة ينطوي على الحقيقة بكاملها. وما دام الاستدلال على مستوى الجوهر صحيحاً فإنه يصح على مستوى التسمية دون خوف من الوقوع في الزلل.

والذي يميز ملكوت الشريعة من ملكوت القيامة أن التصور والتخيل في الأول هما السائدان لمعرفة الله، في حين ينفتح المجال في الثاني للحقيقة وحدها. فالمرء إذ يبصر بعين الحقيقة يرى أن العالم شخص، وأن ملكوت القيامة هو الله معيناً ومشخصاً؛ هو «مولانا على ذكره السلام».

هذا إلى أنه ورد في القرآن الكريم أن الدار الآخرة حياةٌ. والمؤلف يؤول الحياة هنا بالكائن الحي؛ أي بالشخص. فالدار الآخرة عنده شخص.

كما ورد في القرآن الكريم ـ أنه ما من شيءٍ إلا وينطق عند القيامة. ولما كان الإنسان وحده هو القادر على النطق، كان ذلك كافياً ـ في رأي المؤلف ـ لإثبات أن القيامة هي الله، وأن الله هو «مولانا على ذكره السلام».

والجديد في الأمر هنا ليس أن يكون الله هو «مولانا على ذكره السلام» أو أن يظهر الله في صورة بشرية، فلقد وجدنا في الفصول السابقة أن الصورة البشرية هي

---

(1) سورة «العنكبوت» ـ الآية رقم (64).

(2) «Appendix, I», p.312.

صورة الله ذاتها، وهي الصورة التي كرّم الله بها الإنسان. وإنما الجديد هو ما يجيء به المؤلف في هذا الفصل بقوله: «على المرء أن يعلم أن صورة الإنسان نفسها هذه، هي الصورة الخاصة بالمولى - جلّ جلاله. فهي الصورة التي تجلّى فيها»[1].

والمؤلف هنا يعود إلى طرائقه القديمة في إقامة الدليل، فتارةً ينسب إلى الرسول ﷺ أنه قال: «ها قد خلق الله آدم في صورة الرحمن»[2]. وتارة يردُّ على من ينكرون على المولى ظهوره في صورة مخلوقٍ بين مخلوقاته: «فالمولى عظّم الإنسان وكرّمه. إنه لمن يرى بعين نسبيةٍ قد ظهر في هذه الصورة الخاصة[3] كي يمكنه من الوصول - في الحقيقة - إلى جوهره»[4][5].

فالله سبحانه وتعالى يتجلى في صورة البشر التي هي صورته والتي خلق الإنسان عليها ليمكنه من الوصول إلى الجوهر الإلهي: «لأن الهدف الإلهي من الخلق بكامله (هو أن) يصل الإنسان (من بين) جميع الخلق إلى ذلك»[6]؛ أي إلى الجوهر الإلهي.

ويشرح المؤلف فيما بعد أن هذا الوصول يعني سعي «رجل الوحدة» إلى الفناء في الذات الإلّهية: «إذ يجب على كل ما هو مادي أو روحاني بدءاً من مركز الأرض وحتى سماء السماوات أن يصل إلى معاده. والأشياء تستطيع عن طريق النوع البشري أن تصل إلى معادها»[7].

---

(1) «Appendix, I», p.313.

(2) ibid.

(3) أي في الصورة البشرية.

(4) أي إلى جوهر الله.

(5) ibid.

(6) ibid.

(7) «Appendix, I», p. 313.

وخلاصة القول في طبيعة العالم الروحاني أنه عالم القيامة، وأنه هو الله والله وحده في صورته البشرية التي هي صورته الخاصة به. وهذا العالم هو الله وحده لأن الخليقة وتاجها الإنسان حين تبلغ كمالها النهائي تفنى في الجوهر الإلّهي، أو كما سيقول المؤلف فيما بعد: لا يبصرون أنفسهم ولكن يبصرون الله. ولذا كان لا يوجد في عالم القيامة إلاّ البشر. ولذا كان عالم القيامة بشراً؛ كان الله في صورة بشرية. وذلك لأنه في هذا العالم حيث لا وجود إلاّ لبشرٍ لن يوجد بشرٌ لأن البشر لن يروا أنفسهم وإنما سيرون الله؛ الله الذي هو بشر. ولما كان البشر وحدهم هم الذين يمكنهم الوصول إلى الجوهر الإلهي، ولما تَوجّب على الخليقة ـ لكي تصل إلى معادها؛ أي إلى الله[1] ـ أن تمرّ بشخص الإنسان، فإن المؤلف بينّ أن كل المخلوقات بشر. فالملاك بشرٌ والشيطان بشر: و«هكذا فإن الإنسان الذي يكون خيراً ولا ينقطع عن خد « مولى العصر ويكون قريباً من أهل الوحدة يُسمى ملاكاً»... «وأما الإنسان الذي يدير وجهه لمولى العصر ويتوجه إلى نفسه ويضلل الآخرين فإنه يُسمى شيطاناً أو غولاً أو إبليسا. وهناك الإنسان الذي لم يصل في الخير إلى درجة الكمال وليس في الشرّ كالأبالسة فهو يُسمى جنّياً»[2].

والجنة بشرٌ أيضاً. ولقد قال «مولانا على ذكره السلام»: «مَنْ تمنى أن يرى شخص العدل وشخص جنة النّعيم توجّب عليه أن يعرف الإنسان الذي يدعو الناس إلى الله، ويعرف الله، ولا أطماع له في الدين[3]. وقد قال حضرة الرسول (عليه السلام) في حديث له حول هذا الموضوع: «السلمان أحد أبواب الجنة». فإذا كان باب الجنة بشراً فإن فناءها سيكون أيضاً بشراً. وقال حضرة الرسول (تبارك) في حديث آخر: «سلمان حياة الجنة». فإذا كانت حياة الجنة بشراً فإن شخص الجنة

---

(1) انظر الفصل السابق لترى ثانيةً أن المبدأ وأن سبب الخليقة قوةٌ من قوى النور الإلهي.

(2) ibid, p.314.

(3) وربما كان يعني هنا الشخص الذي وصل إلى أعلى درجات التقوى.

بشرٌ أيضاً كما تبين في هذين الحديثين[1] .

وعلى غرار الجنة فإن النار بشرٌ وإن كلَّ شيءٍ بشرٌ في ملكوت القيامة:

«والآن وقد تبينَّ لك أن الحجر الأسود والحجر الأبيض سيكونان بشراً في تلك الدار، وأن كل الأنبياء: اللوح والقلم والعرش والكرسي والروح المؤمنة والروح القدس وكل ما تختار لأن ترى أو تقول في العالم سيكون بشراً أيضاً، فإن الله سيكون أيضاً على هذه الصورة في تلك الدار. وهل من شيء تمَّ ذكره سيكون هناك دون أن يكون على هذه الصورة؟! إن دنيا الأقوال هذه سوف تتحدد وتتشخص. والآن على الإنسان أن يرتفع بقلبه عن الاختلافات والتخيّلات؛ عليه ذلك حتى ينجو من الظلام والضلال ويصل إلى نور دار الدين. وهذه طاعة وعبادة مَنْ يسميه الناس بالله»[2] .

2 ـ مراتب الوجود الثلاث:

على أنه لا يمكن للمعرفة الحقيقية التي حدثنا عنها المؤلف أن تتحقق إلاّ إذا توفرت بعض الشروط. فهي «لا تتحقق أبداً في ملكوت التضاد لأن ملكوت التضاد كفرٌ، وفي الكفر لا تكتمل الأمور»[3] . وفي ملكوت التراتب أيضاً لا يمكن إدراك هذه المعرفة: «لأن ملكوت التراتب هو أيضاً ملكوت الشرك»[4] .

ويبقى ملكوت الوحدة العالم الوحيد الذي يمكن إدراك المعرفة الحقيقة فيه: «فعند ما يصلون إلى عالم الوحدة؛ العالم الخاص به[5] ، يعرفون أنفسهم ويعرفون مولاهم وكل الكائنات والموجودات. هنالك يستطيعون أن يعرفوا كلاً في مكانه

---

(1) «Appendix, I», ibid.

(2) «Appendix, I», p. 315.

(3) ibid.

(4) ibid.

(5) أي بالله سبحانه وتعالى.

الخاص»[1] .

ويصل المؤلف إلى تحديد كل مرتبةٍ من المراتب على حدة:

ـ فأما أهل التضاد فهم «جماعةٌ لا ترى الله العلي العظيم ولن تراه. إنهم يرون أنفسهم ويكتفون بالمخاوف والظنون»[2] .

ـ وأما أهل التراتب «فجماعةٌ ترى العليّ العظيم ولكنها ترى نفسها وتبتغي نفسها»[3] .

وأما أهل الوحدة «فجماعةٌ تراه هو ولا تبتغيه هو وتدعوه هوولا ترى نفسها أبداً ولا تبتغي نفسها أبداً»[4] .

وإذ ينتهي المؤلف من تحديد المراتب الثلاث ينتقل إلى الإجابة على السؤال التالي: كيف يمكن الوصول إلى هذه المعرفة الحقيقة؛ معرفة الله؟ أو كيف يمكن الوصول إلى الجوهر الإلّهي؟ والجواب هو التالي: «على المؤمن أن يثابر ويجاهد إلى أن يخرج من ملكوت التضاد الذي هو ملكوت الكفر، ويصل إلى ملكوت التراتب. ثم يجاهد إلى أن يخرج أيضاً من ملكوت التراتب الذي هو ملكوت الشرك والنفاق، ويصل إلى ملكوت الوحدة الذي هو ملكوت الحقيقة ووحدانية مولانا، وعندها يصبح حرّاً ومن الناجين»[5] .

وهكذا يرى المؤلف أن اعتناق المذهب «الإسماعيلي» والسعي إلى النضج فيه روحياً وضمن تعاليم مذهب «القيامة» هو الكفيل بالوصول إلى المعرفة الحقيقة. وأما المراتب الثلاث فهي مفتوحةٌ لكل الكفاءات الفردية.

---

(1) ibid.

(2) «Appendix, I», p. 315.

(3) ibid, p.316.

(4) ibid.

(5) ibid.

3 ـ الجنة والنار:

يقول المؤلف: «سأعود إلى الموضوع الأول وهو أن المؤمنين يمكن أن يحظوا بالنعمة الربانية. فعندما يحين أجل أهل التضاد والتراتب ويفارقون هذه الدار الدنيا يهلكون. وهذا يعني أنهم يسقطون من الله ومن المولوية ويبلغون عدمهم الأبدي الذي هو النار. وأما أهل الوحدة فناجون في الحقيقة؛ أي أنهم يأتون الله ومولويته، وتلك هي الجنة الأبدية»[1]. فالجنة الأبدية إذاً هي الله ومولويته. وأما النار فهي العدم الأبدي. وفي وسع المرء أن ينال الرضى الذي هو الجنة إذا كان من أهل الوحدة: «والدليل هو قول حضرة الرسول (عليه السلام) إذ قال: «وما بعد هذه الدار سكنى الجنة أو الجحيم». وقال «مولانا» على ذكره السلام: «وعند القيامة مَنْ بلغ المولى بلغه إلى الأبد، ومن سقط من المولى سقط إلى الأبد». ولما كان كل شيء ألوهةً، فما الذي يبقى للمرء حين يسقط من الكل؟. وعندما يفارق الإنسان هذه الدار الدنيا لن يكون هناك غير الله أو العدم الأبدي. مباركٌ مَنْ يحظى بالإلّه والألوهة. ومباركٌ مَنْ يحتِّم عليه العدم الأبدي. فحضرة الرسول يقول: «ويلٌ لمن يستيقظ بعد الموت». وهذا يعني أنه إذا لم يستيقظ المرء قبل الموت الجسدي، فما نفع ذلك بعد الموت؟ أو كيف يمكن أن يفيق من العدم»[2].

ففي رأي المؤلف يستطيع البشر أن يحظوا بالنعمة أو يسكنوا الجنة لأن الرسول قال: «ما بعد هذه الدار دار جنة وجحيم». فأما الجنة فهي الله وأما الجحيم فهو العدم الأبدي. هذا ما قاله «مولانا». ثم يبيِّن المؤلف السبب الذي دفع الأنبياءَ إلى تصوير الجنة مقراً للنعيم الحسي، والنار مقراً للعذاب والتنكيل الحسيّ. فبهذا الوصف «يبيِّن المحققون للبشر أي عقاب شديدٍ في تلك الدار[3]. ولكنه لن يكون

---

(1) ibid.

(2) Appendix, I , p.316

(3) يقصد بتلك الدار الدار الآخر التي مايلبث أن ينكر وجود العقاب فيها.

في الدار الآخرة»[1] إنهم بوصفهم لعذاب الآخرة «يرهبون البشر بتلك الأمور فيحدّون من فعل الشرّ، ويكونون أقل جرأةً على ارتكابه، ولا يقضي بعضهم على بعض حتى تستمر لطاقة العالم الحسي، ويستطيع الإنسان أن يصل إلى العالم الروحاني وملكوت الحقيقة»[2] . وأما وصف الجنة بالنعيم الحسيّ فالهدف منه «أن يمتلىء الناس بالأمل لكي يجتهدوا في الطاعة»[3] .

وأما التناسخ فإن المؤلف يعزو ما جاء عنه إلى الأنبياء، ويفسّر لجوءهم إليه على غرار ما فسر به لجوءهم إلى وصف الجنة والنار. ففي فكرة التناسخ ترهيبٌ هدفه الحدُّ من فعل الشر، وترغيبٌ هدفه الوصول إلى الله.

وبعد أن يقدم المؤلف تفسيره لوصف الجنة والنار حسياً يعود لكي يلح على أنهما تخضعان لتحديده هو؛ أي تحديد «مولانا»:

«فقد قال مولى القيامة إن الاستقامة قربٌ من الله. وحين لا تكون أنت شيئاً يكون هو كل شيء. فلا تنشد قرباً أقرب من هذا. ثم إن العليّ العظيم يقول: إنني أدعو إلى الله والألوهة ولستُ أدعو إلى معرفة الله ولا إلى عبادة الله. ومن ثم تؤكد الفصول المباركة ـ في الحقيقة بكاملها ـ هذا المعنى وهو: أن على البشر أن يروا عدمهم في هذا العالم حتى يتمكنوا من بلوغ الله والألوهية ـ وفقاً للحقيقة ـ وينجوا من ملكوت الكفر والتضاد والتراتب. ولأجل هذه الغاية يقول «حضرة أنبل الرسل»: «كل مَنْ قال لا إلّه إلاّ الله سوف يدخل الجنة». يقول «بابا سيدنا» ـ قُدّس مقامه: «لا تُضعفوا الإخوة المؤمنين بذاك الأمل الذي تتصورون عن الله. فأقوال المحققين ـ إذا ما نُظر إليها بعين الحقيقة ـ واحدةٌ تماماً كما هو جوهرهم واحد. ولكن إذا نُظر إليها بعينٍ نسبيةٍ أبدت تعابير منفصمة ممزقة، تماماً كما تبدو

(1) ibid, p.317.

(2) ibid.

(3) «Appendix, I», p. 318.

شخوصهم منفصلةً مشتتةً. وأما أهل الوحدة فكلهم مؤمنون واثقون عارفون[1] .

و) ـ الفصل السادس: وفيه تبيان الغاية من نظم هذا الديوان، ومدح مولانا وتقريظه ـ قُدّس ذكره وتعالت كلمته ـ.

يفترض أن يزودنا هذا الفصل بأسباب نظم الديوان وتأليف الكتاب، ولكن النص بالغ التشويش والاضطراب. ويُفهم من الكاتب أنه لم يكتب لحاجة الله إلى كتابته، فالله غني بذاته، ولم يكتب طلباً لمجدٍ شخصيٍ أو غايةٍ إخبارية، كما أنه لم يكتب بهدف إكمال الحقيقة، وإنما كتب ما كتب لشد أزر إخوانه الضعفاء. ولشدة الاضطراب في النص فإنه يناقض نفسه في بعض المواقع:

«فإذا تكلم أحدنا، فإلى مَنْ يتوجه؟. إلى إخوانه المؤمنين الذين هم ضعفاء على شاكلتنا ويقولون إن الكلام المشعور يمتزج في ذهن المرء ويلتصق بفؤاده أكثر من الكلام المنثور لأن الشعر مرغوب أكثر. وبعض المؤمنين كان سيبقى في عالم التضاد بسبب هذا الضعف. ولو أُعلموا بهذه المعاني لسعوا إلى أن يصلوا من ملكوت التضاد إلى ملكوت التراتب. وإذا بقي في ملكوت التراتب فإنه سيبذل جهداً كبيراً للوصول إلى ملكوت الوحدة لأنه ما من حدود تحدّ ملكوت الوحدة، فصفاته المقدسة لا بداية لها ولا نهاية، ولا أول ولا آخر. فالمعرفة قوة. ولا حدَّ للنعمة والرحمة واللطف وكل ما هو للعلي العظيم»[2] .

ز) ـ الفصل السابع، ويختص بطرق التأريخ وتاريخ إنجاز هذا الكتاب:

ففي هذا الفصل يزودنا الكاتب بتاريخ إنجازه كتابه وفقاً لكافة طرق التأريخ التي يعرفها. وسنحتفظ من بين هذه الطرق جميعاً بالطريقة التي تقدّم لنا بعض الضوء في ما يتعلق بتحديد القيامة الكبرى:

«ثم يجب أن نحسب بدءاً من عصر الأنبياء أولي العزم حتى نهاية عصر «آدم

(1) «Appendix, I», 320.

(2) «Appendix, I», p. 322.

سرنديب»، وبدءاً من عصر الأئمة المستقرين - عليهم بركات الله - . وهو يقول: «إن قائم القيامة - على ذكره السجود والتسبيح - يظهر كل سبعة آلاف سنة. وعندما يظهر سبع مرات فإن السابعة تُسمى «قيامة القيامات». وفي عصرنا يقولون: قائم القيامة. ففي المنزل الرابع؛ منزل الشمس، وفي أرض بابل التي بين أراضي العجم وسط الجبل؛ أعني جبال الديلم، في قلعة «ألَ - مُوت» كان هو مولانا. ومنذ بدء هذا الظهور المبارك وحتى زمن إنجاز هذا الديوان انقضت قرابة الأربعين سنةً شمسية»[1] .

---

(1) «Appendix, I»p.

الفصل الثالث

قصيدة في مدح الفدائيين الثلاثة

أ ـ ترجمة القصيدة

1ـ الثناء والمجد وآلافٌ من البركات على الأبطال الثلاثة الباسلين مُلاعبي السيوف وآسري الملوك.

2ـ إلى هؤلاء المجاهدين الثلاثة المظفّرين الذين لا يتنابهم خوفٌ ولا ذعر، والذين يطلب العالم لهم النعمة والرحمة.

3ـ الوفاء بالعهود، والإقدام، هي المبادىء التي جُبلوا عليها في هذه الدنيا.

4ـ ها هي ريح عزمهم قد أينعت ياسمين نصرٍ في حديقة ملكوت الخلود.

5ـ ثلاثة أشبالٍ بواسل أنجزوا لتوهم ما ينتزع الإعجاب من الإنسان الحكيم.

6ـ فمنهم «حسام» المولود في «آبيز» «زركوه»، وهو المنعَّمُ بالسعادة في ملكوت النور.

7ـ وثانيهم «حسن» الذي يمتد أصله إلى خدم ضريح تون «Tun» الزنوج المشاهير. رجلٌ هو من بين أخيار رجال الدين كالشعلة.

8ـ والثالث «منصور» المولود في «شاهك». إنه البطل الفريد الذي انتزع بصقر انتصاره روح العدو.

9ـ بصنيع أياديهم وخناجرهم زنّرت كواكب السماء التي تحاكي المرايا عمامة العالم بشارةٍ مميزةٍ من نور النصر.

10ـ ويعون وقدرة مولى الزمان «محمد» الذي جاءت به الأرض والسماء إلى الوجود.

11ـ والآن أصغوا إلي كي أستطيع أن أقصّ عليكم قصةً توسع الموضوع؛ قصةً كالجواهر الأميرية.

12ـ فحين آثر «ألديكيز» مسوقاً بقدره وبدافعٍ من ضلاله وشره طريق الغطرسة.

13ـ أصدر مولى العالم الأزلي الأمر إلى وزيره وداعيته أن يتصدى لأفعال هذا الشرير.

14ـ (فما كان من) هذه الشخصية الفريدة في التاريخ؛ «مظفر بن محمد»؛ النجمة القطبية في ملكوت الدين، وقلب عالم الحظّ السعيد.

15ـ (إلاّ أن) أطلق لهذه الغاية ثلاثةً من رجال «ماركاز» أدّوا مهمتهم بكل نجاح.

16ـ وانطلق الثلاثة، وأخذت بلطة الثأر بعنق هذا الشرير التافه وصدره وجلده.

17ـ ومن روحه القذرة مجّت سقر الدخان والشرار باللهيب والنار. وكأنما هو أمر الله: «كنْ فيكون».

18ـ فأما ثلاثة الفرسان من مرافقيه فقد فرّ منهم اثنان من الذعر؛ الأول صوب الصخور والثاني ليلتجىء إلى أحد الكهوف.

19ـ والثالث الخادم الذي آثر البقاء معه تجرّع بكأس السيف الخمرة التي غيبّته في سكرة الموت.

20ـ وأما المجاهدون (في سبيل الكلمة المقدسة) فإن أحداً منهم لم يجُرح بأسياخ العدو.

21ـ ويعون القائم عادوا وهم يحملون النصر والحبور صوب اليمين وصوب الشمال.

22- فبُعداً عن العباد الطائعين يالسان السوء ويا عين الحسّاد السيئة. إنه لهم ذلك الملك المنيع الذي يقتصّ من أعدائهم.

23- ومن ذا الذي تجرأ في العالم على التعامل السفيه مع هذه السلطة العليا ولم يخسرْ حياته؟!

24- أفلا يدرك أعداء الله عليهم اللعنة أن سلطانهم وحياتهم يشارفان على النهاية، وأن

25- مَنْ يخطر على باله أن يعارض قائم الكون سيقتصّ منه القدر بالموت الشنيع.

26- فالأنبياء المصطفون وعظوا الناس منذ البدء وحذروهم أن هذا هو العقاب الموعود.

27- ومَنْ يكذّب نبوءةً حقّةً فهو أسوأ من حشدٍ من الكافرين.

28- أولمْ تَشمُ السماء بما فعلتموه؟ أولم يتحطم الغرور الرخيص في أعين الأعداء أجمعين.

29- إنني أتشهى لو كان فيّ ألف روح مشرقةٍ لأنثرها تحت أقدامكم زلفى للعقيدة.

30- وحين يحين الزمن المبارك يا إخوتي، ويحالفنا طالع العالمين السعيد.

31- سيكون الملك الذي يملك أكثر من مائة ألف فارس مذعوراً من محاربٍ واحد.

32- وعندما ينقلب حظنا فمن المكن أن ينقلب ربيعنا إلى خريف ثم خريفنا إلى ربيع.

33- أفلا تبزغ اليوم شمس القيامة الكبرى من صوب ذرا دعوة «المستنصر» وصلوات «نزار»؟

43ـ أفليس الأمر أنّ من لا يجلّه، ومَن يلتذّ بأفعال الطغيان المروّعة، سينبذه الله يوم الحساب خائراً كأنه غارق في الطين.

35ـ فهلاّ خشيناه وأرحنا في كل لحظة جباهنا الخاطئة بركعةٍ على أرض الصلاة بحثاً عن الغفران؟.

36ـ هلا استطعنا بالصدق والصفاء أن نقيم على شعور السعادة محظيين ببركته التي ليس لها حدود؟.

37ـ أفلم نضيّعْ بأفعالنا المشينة من فؤادنا وباصرتنا طريق الفضيلة والكرامة؟.

38ـ فأنا واحدٌ من أولئك الذين لا تحصى لهم ذنوبٌ ولا خطايا ولا أخطاء. وهذا ما تجلوه ذنوبي الماضيات.

39ـ ولكنني لما كنتُ فرداً من جماعته فإنني ما زلت أحتفظ بأملي في أنه لن يعاقبني يوم الحساب.

40ـ فلتُدرْ أريحيتّه الشاملة أفلاك دنيا العفو فوق رأسي المنكود.

41ـ ولتكنْ لي شفاعة أوليائه عوناً على عبور الصراط الممدود بين الجنة والجحيم.

42ـ وحين تنتهي بك الحكاية ـ يا «حسن» ـ عند هذا الحد، فلتعدْ إلى البدء لتقول: «الثناء والمجد وآلافٌ من البركات».

ب ـ القصيدة والشاعر

«مما لا شكّ فيه أن أقليةً كالأقلية الإسماعيلية لم تكن قادرةً على مواجهة قوة الأغلبية الساحقة. وكان الرد الوحيد الذي يمكن أن تقوم به ضد فظاعاتها يكمن في أعمال انتقام فرديةٍ توجهها ضد قادتها»(1).

هذا هو التعليل الذي يقدّمه «إيڤانوف» للاغتيالات السياسية التي قام بها

(1) «Ivanov», in «J.B.B.R.A.S» «New series XIV- 1938.

«الفدائيون». وهو تعليل يجعل من الاغتيالات السياسية ـ كما نرى ـ ردَّ فعلٍ طبيعياً على الاضطهاد.

وعن هذه الاغتيالات كتب «إيڤانوڤ»:

«تحتفظ كافة الكتابات الإسماعيلية التي محّصتها بالصمت. وإنها المرة الأولى التي أعثر فيها على شيءٍ يمكن أن يضيء هذا الموضوع من وجهة نظر أبناء الطائفة أنفسهم. ففي مخطوطٍ قديمٍ يحتوي على مجموعة من الأشعار والكتابات الإسماعيلية ويعود تاريخه إلى القرن (العاشر الهجري ـ السادس عشر الميلادي) قصيدة لشاعرٍ إسماعيلي من القرون الوسطى ويدعى «حسن». وهي قصيدة تمجّد ثلاثة من الإسماعيليين المتحمسين الذين قاموا باغتيال «ألديكيز». وبصرف النظر عن القيمة الشعرية والفنية للقصيدة، فإنها تشكل - في رأينا الوثيقة الأهمّ لاستخلاص نفسية تلك القرون ذات الصراع الطويل. ولكنه ما من شيء في القصيدة يكشف بوضوح عن مناسبتها الخاصة التي ألقيت فيها أو تلك التي تعيد إليها. والأمير الوحيد الذي يدعى «ألديكيز» في تاريخ الفرس هو ملك «أذربيجان»: «الأتِبك شمس الدين ألديكيز» مؤسس العائلة التي ملكت قرابة المائة عام.

على أن «ألديكيز» مات بهدوءٍ في سن متقدمة في «حمدان» وذلك في شهر رمضان (568هـ ـ 1173م). ولا يذكر «ابن الأثير» أو «الراوندي» أو «القزويني» ما يشير من قريبٍ أو بعيدٍ إلى اغتياله أو احتمال موته اغتيالاً أو أدنى مسئولية للإسماعيليين في وفاته. وفي ضوء ذلك فإنه من الأرجح أن تعيد القصة التي ترويها القصيدة إلى ابنه «كزل أرسلان» (582 -587هـ ـ 1186 -1191م). فلقد قُتل هذا الأخير فعلاً بشكلٍ سريٍ في قصره في إحدى ليالي شوال (587هـ) تشرين الثاني (1191م)[1] .

---

(1) وفي تاريخ «Guzida» أنه قُتل عام (475 هـ). فأما «ابن الأثير» فإنه يذكر أن الحادث قد جرى في شهر شعبان من نفس العام.

ويذكر «ابن الأثير» أنه وُجد في الصباح مقتولاً، وأن قاتليه بقوا مجهولين، وأن حراس القصر هم مَنْ حام حولهم الشك.

وأما «القزويني» فيذكر أن الشك قد حام حول «الإسماعيلية»،وأن أهالي بغداد ـ انطلاقاً من ذلك ـ قتلوا بعض أفراد الطائفة. فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن التسليم بما جاء في القصيدة؟. فالقصيدة تُظهر الملك برفقة ثلاثة من فرسانه فقط، هرب منهم اثنان وخرّ الثالث صريعاً.

لعلّ الأمر لا يتعدى كونه صورةً شعرية؛ إذ من الصعب أن نتصور ملكاً في سورية «الأتبِكْ كزل أرسلان» يُفاجَأ في مكانٍ منعزلٍ برفقةِ ثلاثة من فرسانه وحسب. وربما كان هؤلاء الفرسان حرس القصر الذين أتى على ذكرهم «ابن الأثير». وفي هذه الحالة تنجلي القصة إذ يمكن أن يكون الاختيار قد وقع على هؤلاء الحرس من أعلى صفوف الفرسان.

وفي كافة الأحوال فإن الإشارة إلى مقتل «الأتبِك» تحتفظ بأصالتها. ولكن الأمر ـ في ما نرجح ـ لا يتعلق بـ «ألديكيز» نفسه وإنما بابن ألديكيز «كزل أرسلان» الذي أوصلته طموحاته الكبيرة وحروبه المتواصلة في الـ «مازندران» إلى علاقاتٍ عدائية مع مركز القيادة في «آلَ ـ مُوت».

ولم يكـن الفدائيون الثـلاثة ـ كما يمكن أن تنتظر منهم القصص الشعبية ـ أغراراً ولا مُخَدَّرين. وإنما كانـوا منتقين علـى يد كبير الدعـاة «مظفر بن محمد» من مركز «نجمن» (وهذا في أغلب الظن تحوير لكلمة «أنجمان» بسبب ضرورة الوزن. وليس هـناك أي شيءٍ يشير إلى ما كانت تعنيه «أنجمان»؛ أهي تجمُّعٌ أم ائتلافٌ أم نقابة أتقياء؟. وأما مركزها فيمكن أن يكون نوعاً من المكتب المركزي. هذا إذا لم تكن الكلمة مستعملةً هنا بمعنى الرجال المختارينَ والأفضل في طبقتهم»[1].

---

(1) ibid.

جـ ـ الشاعر

إن مجموعة القصائد التي يزوّدنا بها هذا المخطوط «الكرماني» تقدم المادة الكافية للتعرف على الشاعر «حسن» الذي لا يجوز الخلط بينه وبين الإمام «حسن على ذكره السلام». فالشاعر ينتمي إلى عهد «حسن ضياء الدين محمد» صاحب «ألَمَ ـ مُوت» (561 -607هـ ـ 1166-1210م) وخليفة «الحسن على ذكره السلام».

ويتردد اسم الإمام «حسن ضياء الدين محمد» كثيراً في قصائد الشاعر على أنه الممدوح.

كما تحتوي المجموعة نفسها على قصيدة أخرى يحرص «إيڤانوڤ» على تثبيت مطلعها باللغة الفارسية. وفيها يشير الشاعر ـ في ما يبدو ـ إلى العمل البطولي نفسه الذي قام به «الفدائيون» الثلاثة. وفي قصائد أخرى يذكر الشاعر اسم الإمام «محمد ابن حسن» أو «محمد بن على ذكره السلام».

ومما تنبغي الإشارة إليه أن المؤلفات «الإسماعيلية» كثيراً ما تكرّم الشاعر بتسميته «ريّس حسن» مما يرجح معه أن يتعلق الأمر برتبةٍ رسميةٍ احتلّها الشاعر في صفوف رجال الدعوة.

دـ ملاحظاتٌ مستمدةٌ من القصيدة

يظهر اسم الشاعر في آخر بيتٍ من القصيدة. وأما البيت العاشر فإنه يحدد الأمير الذي وقعت في عهده هذه المأثرة؛ إنه صاحب الزمان «محمد» وفي البيت الحادي والعشرين تظهر كلمة «قائم»؛ هذه الكلمة التي تتميز بها مرحلة القيامة. وهذا ما يؤكده البيت الثالث والثلاثون الذي يعلن فيه الشاعر بصراحة أن المرحلة هي مرحلة القيامة:

فلقد «بزغت شمس القيامة» مما يسمح لنا بالجزم بأن القصيدة تنتمي إلى تلك المرحلة.

ولقد وجدنا آنفاً كيف يروي النص بطولة «الفدائيين» الثلاثة الذين قتلوا «ابن

ألديكيز»[1] . هذا ويظهر اسم «ألديكيز» في البيت الثاني عشر. فأما الأبيات السادس والسابع والثامن فتسمي «الفدائيين» بأسمائهم. ويزودنا البيتان الثالث عشر والرابع عشر باسم الداعية الذي أصدر تعليماته بأمر الإمام ـ كما يكشف لنا البيت الخامس عشر ـ إلى الفدائيين لقتل «ألديكيز». وفي حين يصف البيت الثاني والعشرون الفدائيين عباداً طائعين، يصفهم البيت الثاني والبيت العشرون بالمجاهدين. وأما البيت التاسع فيأتي على ذكر خناجر «الفدائيين».

ولما كان الشاعر ينتمي إلى الطائفة فإن هذا يفترض أن تعرض علينا قصيدته ـ ولو بشكل غير مباشر ـ نظرة أبناء الطائفة وتقييمهم لـ «الفدائيين» والعمليات التي يقومون بتنفيذها.

ونحن لن نتوقف عند عبارات المديح التي تخصّ بها القصيدة هؤلاء «الفدائيين». ولكننا نشير إلى أن القصيدة لا تأتي من قريب أو بعيد على ذكر الحشيش أو أي نوعٍ من المخدرات. وجُلُّ ما في الأمر أن «الفدائيين» تلقوا أمراً من الداعية فنفذوه كما ينفّذ «العبد المطيع».

ولهذه الأسباب مجتمعةً فقد قررنا أن نقوم بدراسة مفهوم «الجهاد» لعله يكشف لنا عن موقع أعمال الفدائيين في نفوس أبناء الطائفة.

ولأجل هذه الغاية نفسها سنقوم بدرس العلاقة بين النزاري والإمام آخذين بعين الاعتبار ما وُصف به «الفدائيون» من أنهم عبادٌ مطيعون ينفذون أوامر الداعي.

وسوف نخص بالدرس أيضاً مفهومي الجنة والنار من أجل عقد المقابلة بينهما وبين ما روي عن جنة «الصبّاح».

---

(1) عدْ إلى مقدمة «إيفانوف» السابقة.

خلاصة الباب الثاني

لئن كانت «الفصول الأربعة» عاجزةً بمفردها عن نفي الدور التجديدي لـ «الصباح»، إن المقارنة بين هذه الفصول من جهة، ومؤلفات المرحلة الفاطمية ومرحلة القيامة في ما قبل «جلال الدين حسن» وبعده، تؤكد مغزى كل ما يُروى عن صرامة تقوى «سيدنا» في تحريم ما حرمته الشريعة كالخمر، وتطرفه في ذلك بما يشمل الموسيقي: لقد أقام «الصبّاح» على المذهب الفاطمي والتقيد الإلزامي بظاهر الدين وباطنه على حد سواء.

ولهذه الفرضية أهمية كبرى في بناء دراستنا. فهي ستلزمنا بالعودة إلى مؤلفات المرحلة الفاطمية لنستعيض بها عن انعدام المؤلفات النزارية في مرحلة «ألَمْ ـ مُوت»؛ «مرحلة الصمت» التي سبقت إعلان القيامة الكبرى ولم تترك أي أثر مكتوب. ونظراً لنيتنا في إشادة بحثنا على ما للطائفة من مؤلفات مكتوبة، فلقد حاولنا تدعيم هذه الفرضية بتحليل النص الوحيد الباقي من بين النصوص التي تنتمي إلى مرحلة «ألَمْ ـ مُوت».

ولقد سمح لنا تحليل «الهفت بابي بابا سيِّدنا» بتحديد نقاط الافتراق بين المذهب الفاطمي والمذهب الذي يعزوه «غير الإسماعيلية» إلى «الصبّاح» في حين يعود الفضل فيه ـ برأي النزاريين ـ إلى قائم القيامة «الحسن على ذكره السلام».

ولما كان «إعلان القيامة يتضمن ظهور إسلامٍ روحاني محض محرَّرٍ من كل روح شرائعيةٍ ومن كل تقيّدٍ بالشرائع؛ إسلامٍ تشخيصي هو إسلام القيامة التي هي ولادة روحانية بما يجعل المرء يكتشف المعنى الروحاني للوحي ويعيشه»[1] . . .

---

(1) «H.Corbin», «Histoire de la Philosophie islamique», P.139.

ولما كان الإمام هو الذي يهدي إلى هذا المعنى الروحاني... وكان المعنى الروحاني هو الإمام نفسه، فإن التخلي عن الإسلام الشرائعي - أي عن الظاهر -، وتأليه الإمام يرسمان السمة المميزة لمذهب القيامة في نفس الوقت الذي يرسمان فيه سمة الاختلاف عن المذهب الفاطمي.

فأما القصيدة التي كتبها شاعرٌ «نزاريٌ» في مدح «الفدائيين» الثلاثة الذين نفذوا عملية قتل «ابن ألديكيز» فإنها العمل الوحيد الذي يلامس ما كان يقوم به إسماعيليو «أَلَ - مُوت» من أعمال إرهابية. ولئن أضاءت لنا القصيدة - ولو بشكل غير مباشرٍ - دلالة الاغتيال عند «النزاري» وعند «الفدائي» الذي يقوم بما يقوم به مأموراً من الإمام عن طريق الداعي، فإنها تقود إلى حلّ المشكلة المطروحة على امتداد هذا البحث؛ مشكلة الإيديولوجيا الكامنة وراء «الإرهاب الفدائي». فلقد جاء في القصيدة أن «الفدائيين» «مجاهدون»، وأن الأمر الصادر إليهم بقتل «ابن ألديكيز» صدر عن الداعية الذي يتلقى أوامره من مولى العالم الأزلي، وأن «الفدائيين» تصرّفوا تصرّف العباد الطائعين.

وفي كل هذا ما يعيدنا إلى «الهفت بابي بابا سيدنا» الذي درسناه. كما أن الفرضية التي عززناها بدراسة «الفصول الأربعة» تعيدنا إلى نصوص المرحلة الفاطمية.

وما كل هذا وذاك إلا لكي نرسم من جديدٍ تطور مفاهيم الجهاد والإمامة والجنة والنار عند النزاريين لعلنا نصل إلى معرفة الإيديولوجيا الكامنة وراء «الإرهاب الفدائي».

وهذا ما ينقلنا إلى الباب الثالث من هذا البحث.



الباب الثالث

الإيديولوجيا الكامنة وراء «الإرهاب الفدائي»



الفصل الأول

مفهوم «الجهاد»

نقتفي في هذا الفصل تطور مفهوم «الجهاد» في الكتب الثلاثة التالية: «دعائم الإسلام» و«هفت بابي بابا سيدنا» و«التصورات» أو ما يُسمى عادة بـ «روضة التسليم».

وعلى الرغم مما يمكن أن يثار من اعتراضٍ على الرجوع إلى «دعائم الإسلام» باعتباره لا ينتمي إلى مرحلة «القيامة» وإنما إلى المرحلة الفاطمية الكلاسيكية، فلقد قررنا العودة إليه تمشياً مع ما أثبتناه سابقاً من أن «الإسماعيلية النزارية» وحتى إعلان «قيامة القيامات» على يد «الحسن على ذكره السلام» لا تختلف عن «الإسماعيلية الفاطمية» إلا في شخص الإمام. وأما في ما يتعلق بالعقائد فإنه ما من إشارةٍ إلى أي تبديلٍ أو تعديلٍ طيلة فترة «الصبّاح» وخليفتيه.

أ ـ مفهوم «الجهاد» في «دعائم الإسلام»:

يتوزع «دعائم الإسلام» لصاحبه «القاضي النعمان» في سبعة أبوابٍ يسميها «كتباً»، ويشكل كتاب «الجهاد» سابعها.

و«الجهاد» كتابٌ في تسعةٍ وعشرين قسماً نظرنا إلى موضوعاتها واجتهدنا في إعادة تصنيفها إلى مقدمةٍ وفصلين اثنين:

1 ـ المقدمة:

تتكون من الأقسام الثلاثة الأولى التي تمهد لمفهوم الجهاد، فالجهاد فرضٌ واجبٌ على كافة المسلمين لا يكف الكاتب عن تأكيده بما يورده من الأحاديث

النبوية التي ترغب فيه وفي ارتباط الخيل.

ـ فالكاتب يستهل القسم الأول من هذه المقدمة بآيتين كريمتين[1] تدلان على أن رسول الله (صلع) مرسل «إلى كافة الناس. فمن أنكر نبوته منهم ودفع رسالته وجب جهاده»[2] .

ويبين الكاتب المراحل التي مرّ فيها تطور الجهاد:

ففي المرحلة الأولى «بعث الله (تعالى) [الرسول (صلع)] أولاً بالدعاء إليه والإعراض عمَّن كذبه»[3] . ويقيم الكاتب الدليل على ذلك بما يورده من القرآن الكريم[4] .

وأما المرحلة الثانية فتبدأ عندما «بلغهم رسول(ـه) [الله] الرسالة وتمادى من تمادى منهم في الكفر والعصيان والتكذيب والطغيان، أيد الله (تعالى) دينه ونصر رسوله (صلع) بافتراض الجهاد ـ في سبيله ـ عليه وعلى من آمن به حتى يتوب المشركون ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة»... «فجاهد (صلع) مَنْ دفع رسالته وأنكر نبوته ممن يليه من المشركين، ووادع قوماً منهم بأمر الله (تعالى) إلى مدة استظهار الحجة عليهم»[5] .

وفي المرحلة الثانية: [أمره الله أن ينبذ إليهم عهدهم وأنزل عليه﴿براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين﴾[6] .. ﴿فسيحوا في الأرض أربعة أشهر﴾[7] .... ألا ومن كان له عهدٌ عند رسول الله (صلع) فمدته هذه الأربعة

---

(1) القرآن الكريم (158,7)ـ (28,34).
(2) «دعائم الإسلام» ـ للقاضي النعمان ـ تحقيق «آصف بن علي أصغر فيضي» ـ دار المعارف بمصر ـ ط3 ص 347.
(3) المصدر السابق.
(4) القرآن الكريم، (125,16)ـ (199,7).
(5) «دعائم الإسلام» ـ ص 348.
(6) القرآن الكريم، (9,1).
(7) القرآن الكريم، (9,2).

أشهر][1] .

ولكن؛ على مَنْ فُرض الجهاد؟ .

«الجهاد فرضٌ على جميع المسلمين... فإنْ قامت بالجهاد طائفةٌ من المسلمين وسع سائرهم التخلف عنه مالم يحتج الذين يلُون الجهاد إلى المدد، فإن احتاجوا لزم الجميع أن يمدّوهم حتى يكتفوا»[2] .

وعن جزاء الجهاد ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة﴾[3] . فالمجاهدون ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله...﴾[4] جزاؤهم الجنة.

والذين لا جهاد عليهم هم الأعراب: «إلا أن ينزل بالإسلام أمر ـ وأعوذ بالله ـ يُحتاج فيه إليهم (وقال) وليس لهم من الفيء شيء ما لم يجاهدوا»[5] ... «ولا يحلّ للجبان أن يغزو لأنه ينهزم سريعاً. ولكن لينظر ما كان يريد أن يغزو به فليجهز به غيره فإن له مثل أجره ولا ينقص من أجره شيء»[6] .... و«ليس على العبيد جهادٌ ما استغني عنهم ولا على النساء جهاد ولا على من لم يبلغ الحلم. وعن «أبي جعفر بن علي» (ص)[7] أنه قال: إذا اجتمع للإسلام عدة أهل بدر ثلاثمائة وثلاثة عشر وجب عليه القيام والتغيير»[8] .

---

(1) «دعائم الإسلام» ـ ص 349.
(2) «دعائم الإسلام» ص 349.
(3) القرآن الكريم ـ (111,9).
(4) «القرآن الكريم» ـ (112,9).
(5) «دعائم الإسلام» ـ ص (350).
(6) نفس المصدر.
(7) نلاحظ أن الرمز (ص) يتميز من الرمز (صلع) في أنه يفيد الدعاء: صلى الله عليه في حين يفيد الثاني الدعاء: صلى الله عليه وسلم.
(8) المصدر السابق.

ـ وأما القسم الثاني من هذه المقدمة فيخصصه الكاتب للحديث عن الرغائب في الجهاد. ويشتمل هذا القسم على سبعة عشر حديثاً تحثُّ على الجهاد.

فالله ـ عزّ وجلّ ـ يأمر المسلمين بأن يجاهدوا بأنفسهم وأموالهم واعداً إياهم بالجنة. والله ـ عزّ وجلّ ـ يحمي المجاهدين ويستجيب لدعائهم. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإن الأحاديث الشريفة تركز على أهمية الجهاد كممارسةٍ من ممارسات الإسلام الطقوسي، وأهميته بالنسبة للإيمان الأساس الحقيقي للإسلام.

ولا يفوت الكاتب أن يزوّدنا بالشواهد التي تنال من المتخاذلين المتقاعسين. فها هو يروي عن «أبي جعفر بن محمد بن علي» (ص) أنه قال في قوله الله تعالى ﴿رضوا بأن يكونوا مع الخوالف﴾؛ مع النساء[1] ويختم الكاتب هذا القسم بحديث للإمام «علي (ص)» يذكر فيه أن «إبراهيم»(ع) أول الجاهدين.

ـ وأما القسم الثالث فمخصصٌ لذكر الرغائب في ارتباط الخيل.

ويتكون هذا القسم من أحد عشر شاهداً دينياً يحضّ على ارتباط الخيل. فالله (تعالى) يقول: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوةٍ ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾[2]. فالكفار «ترتاع قلوبهم وترعد كُلاهم عند صهيل خيل المسلمين»[3] على حدّ قول «جبريل» عليه السلام.

وعن الرسول (صلع أنه ردّ على رجلٍ راكبٍ فرساً بقوله «وعليكما السلام»، وأنه قال في الخيل: «أعرافها أدفاؤها ونواصيها جمالها وأذنابها مذابُّها»، ونهى عن جزّ شيءٍ من ذلك وعن إخصائها، كما أنه رخّص في السبق بين الخيل، وسابق بينها[4].

---

(1) المصدر السابق ص 352.
(2) «القرآن الكريم» ـ ص (60,8).
(3) «دعائم الإسلام» ـ ص 353.
(4) المصدر السابق ص.

وينقل الكاتب قول «علي (ص)»: «خيول الغزاة في الدنيا هي خيولهم في الجنة»[1] . كما ينقل عنه ما رواه عن رسول الله (صلع) حين قال: «إن لله ملائكة يصلون على أصحاب الخيل؛ من اتخذها فأعدّها في سبيل الله»[2] .

ومن الواضح أن الفضل في وجود القسمين الثاني والثالث يعود إلى كون الجهاد فرض كفاية في أغلب الأحيان، ولا يكون فرض عين إلا في بعض الظروف. ولذا لجأ الكاتب إلى الترغيب فيه.

2 ـ وأما الفصل الأول فيخصّصه الكاتب لجهاد المشركين:

ويحتوي هذا الفصل على الأقسام التي تبدأ بالرابع وتنتهي بالخامس والعشرين، وينقسم بدوره إلى مبحثين رئيسيين: الأول ويتناول أخلاق الأمير ومبادىء الإدارة والتعامل مع الرعية. والثاني ويتناول شئون القتال وما يتبع ذلك من توزيع للغنائم ومعاملة للأسرى.

●فأما المبحث الأول فإنه يشمل الأقسام (من «4» وحتى «17»)، وينقسم إلى مقدمة وجزءين.

●في المقدمة ـ ويختص بها القسم الرابع ـ ذكرٌ لآداب السفر:

وأول آداب السفر الصلاة عند الخروج، ودعاءُ الله. و«من سُنَّة السفر إذا خرج القوم وكانوا رفقاء أن يخرجوا نفقاتهم جميعاً فيجمعوها وينفقوا منها معاً، فإنّ ذلك أطيب لأنفسهم وأحسن لذات بينهم»[3] .

ومن مروّة السفر «ترك الخلاف على الأصحاب والرواية عنهم إذا افترقوا»[4] .

---

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق352.
(3) من أقوال الإمام «علي» كرم الله وجهه. انظر «دعائم الإسلام» ـ ص 355.
(4) من أقوال الإمام «الصادق». المصدر السابق ـ الصفحة نفسها.

وقد أوصى الرسول (صلع) بمعاملة الدواب معاملةً حسنةً أثناء السفر ونهى عن لعنها. ثم «إن الرسول (صلع) نهى أن يُسافَر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله المشركون»[1] كما «نهى أن يسافر الرجل وحده»[2]، ونـهى المسـافـرين أن يتضايقوا في الطريق، وقد علَّم الرسول المجاهدين الطريقة الأحسن للسفر.

●وأما الجزء الأول فيشكل مجموع الأقسام (5 -6 -7 -8) ويختص بالصفات التي يجب أن يتحلى بها الأمير.

- ففي القسم الخامس ذكرٌ لما يجب للأمراء وما يجب عليهم. ويستهل الكاتب ذلك بآيةٍ كريمةٍ تأمر المسلمين بطاعة الله والرسول وأولي الأمر، ثم يعقّب على ذلك مبيّناً أن أولي الأمر هم الأئمة وأن طاعتهم واجبة كما هي واجبة طاعة الذين أمّروهم. فما يتوجب على الأمراء ألاّ يدعوا إلى معصية الله، وما يجب لهم أن يطيعهم مَنْ أُمِّروا عليهم.

- وفي القسم السادس ذكرٌ لما يجب على الأمير من محاسبة نفسه. وهذا القسم مليء بالنصائح الأخلاقية الموجهة إلى الأمير والتي يمكن تلخيصها في أنه ليس للأمير الذي هو ملك ومملوك في نفس الوقت أن يغرّه السلطان فيعميه. وإذاً فإن على الأمير أن يعرف ماله وما عليه، وأن يتصرف استناداً إلى هذه المعرفة لأن الله والبشر سيحاسبونه على أعماله،وعلى الأمير أن يتقي الله فلا تبطره نعمه عليه عن إعظام حقه، وأن يتذكر ما هو إليه آيلٌ ثم الحساب الذي يليه، وليعلم أن قيامه بواجباته لا يقطع عنه شيئاً من لذّاته التي تحلّ له.

- وفي القسم السابع موعظةٌ لأمير الجيش بمن كان قبله في مثل حاله. وهنا يواصل الكاتب حديثه السابق مذكراً الأمير بأن الموت مآله شأنه في ذلك شأن الملوك والأمراء الذين سبقوه، وأن أمر الدنيا زائلٌ ودهرها منقلبٌ، فلا فائدة من

---

(1) المصدر السابق - ص 356.

(2) المصدر السابق.

جمع الكنوز لأن الله ينزعها عمن يريد، وأن الأعمال الصالحة والطالحة وحدها هي التي يحاسب عليها الإنسان أمام الله والبشر في اليوم الآخر.

ـ وفي القسم الثامن تأكيدٌ لأمر الأمراء بالعدل في رعاياهم والإنصاف من أنفسهم.

فعلى الأمير أن يكون عادلاً مع رعيته رحيماً بها طلباً لمرضاة ربه، وألاّ يبطر برعيته، فإن حدث له ما يبطر فليفكر في الموت وما بعده ليزول بذلك زهوه.

ويوصي الكاتب الأمير بتجنب سخط العامة لأن «سخط العامة يجحف برضى الخاصة، وأن سخط الخاصة يحتمل رضى العامة»[1]، ولأن «يد السلطان وغيظ العدو العامة»[2].

كما يوصيه بأن يتخذ خاصته «ممن لا يعاون ظالماً على ظلم ولا آثماً على إثم»[3]، وأن يبتعد «عمن كان للأشرار دخيلاً ووزيراً»[4]، وأن «لا ينقض سنةً صالحةً عمل بها الصالحون قبل. . . .»[5] ولا «يحدث سنة تضرّ بشيء من ماضي سنن العدل التي سُنَّتْ قبل. . .»[6].

وأخيراً فإن الكاتب يوصي الأمير أن «يكثر من مدارسة العلماء ومناظرة الحكماء في تثبيت سنن العدل على مواضعها، وإقامتها على ما صلح به الناس»[7].

●وأما الجزء الثاني فإنه يشمل الأقسام التي تبدأ بالتاسع وتنتهي بالسابع عشر، ويتناول مبادىء الإدارة والتعامل مع الناس.

---

(1) المصدر السابق ـ 364.
(2) المصدر السابق ص 364.
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق.
(5) المصدر السابق ص 365.
(6) المصدر السابق.
(7) المصدر السابق.

ـ فأما القسم التاسع فهو مقدمة للأقسام التي تليه. وفيه يعرفنا الكاتب على طبقات الناس. «اعلمْ أن الناس خمس طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض. فمنهم الجنود، ومنهم أعوان الوالي من القضاة والعمل والكتّاب ونحوهم، ومنهم أهل الخراج من أهل الأرض وغيرهم. ومنهم التجار وذوو الصناعات. ومنهم الطبقة السفلى وهم أهل الحاجة والمسكنة»[1].

ولكلّ واحدةٍ من هذه الطبقات واجباتٌ على الأمير و«لكلٌّ على الأمير حقٌّ بقدر ما يحق له»[2].

ولذلك سيتناول الكاتب كلاًّ من هذه الطبقات على حدة ليذكر ما ينبغي للوالي أن ينظر فيه من أمرها. وهذا ما تختصّ به الأقسام التالية:

ـ ففي القسم العاشر ذكرٌ لما ينبغي أن ينظر فيه الوالي من أمر جنوده.

ـ وفي القسم الحادي عشر ذكر لما ينبغي أن ينظر فيه الوالي من أمور القضاء بين الناس.

ـ وفي القسم الثاني عشر ما ينبغي للوالي أن ينظر فيه من أمر عماله.

ـ وفي القسم الثالث عشر ما ينبغي للوالي أن يتعهده من أمر أهل الخراج.

ـ وفي القسم الرابع عشر ما ينبغي للوالي أن ينظر فيه من أمر كتّابه.

ـ وفي القسم الخامس عشر ما ينبغي له أن ينظر فيه من أمر التجار والصنّاع.

ـ وفي القسم السادس عشر ما ينبغي أن ينظر فيه من أمور أهل الفقر والمسكنة.

ومن الجدير بالالتفات أن هذه الطبقة تستوعب الفقراء والمساكين وذوي الحاجة من «الطائفة الأخرى»: «فلا تضيّعنّ أمور الطائفة الأخرى من

---

(1) «دعائم الإسلام» ـ ص 366.
(2) المصدر السابق.

المساكين، وذوي الحاجة، وأن تجعل لهم قسماً من مال الله»[1] .

وبذا ينتهي الكاتب من النظر في الشئون العملية ليعود إلى البداية التي انطلق منها وهي ما ينبغي أن يتحلى به الوالي من أخلاق.

وهنا يأتي القسم السابع عشر الذي يخصصه الكاتب لما ينبغي أن يأخذ به الوالي نفسه من الأدب وحسن السيرة.

●فأما المبحث الثاني فيدور حول موضوع «القتال». ويشمل هذا الجزء الأقسام التي تبدأ بالثامن عشر وتنتهي بالخامس والعشرين.

ـ ففي القسم الثامن عشر ذكرٌ للأفعال التي ينبغي فعلها قبل القتال:

«لا تقاتلوا القوم حتى تحتجوا عليهم بأن تدعوهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. . . فإن أجابوكم فإخوانكم في الدين، ثم ادعوهم حينئذٍ إلى النقلة من دارهم إلى دار المهاجرين فإن فعلوا وإلا فأخبروهم أنهم كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المسلمين وليس لهم في الفيء ولا في الغنيمة نصيب. فإن أبوا من الإسلام فادعوهم إلى إعطاء الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، فإن أجابوا إلى ذلك فاقبلوا منهم وكفُّوا عنهم، وإن أبوا فاستعينوا بالله عليهم وقاتلوهم، ولا تقتلوا وليداً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة؛ يعني إذا لم يقاتلوكم، ولا تمثلوا ولا تغلوا ولا تغدروا. . .»[2] .

ولا حرج على المجاهدين أن يغزوا دون أن يُدْعوا إذا كانت الدعوة قد بلغت القوم المغزوين. وعن «علي» (ص) أنه قال في هذا «وقد علم الناس اليوم ما يُدْعَوْنَ إليه»[3] .

ومما ينبغي فعله قبل القتال إرسالُ العيون، واحتفار الخادق، وعقد الرايات

---

(1) المصدر السابق ص 374.
(2) «دعائم الإسلام» ـ 377.
(3) المصدر السابق .

والألوية قبل الزحف، وإعلان الشعار قبل الحرب.

كما أن على المجاهد أن يستبسل في القتال «فمن استؤسر من غير جراحٍ مثخنةٍ فليس منا»[1]، و«الفرار من الزحف من الكبائر»[2]. ولقد «نهى رسول الله عن قطع الشجر المثمر أو حرقه؛ يعني في دار الحرب وغيرها إلا أن يكون ذلك من الصلاح للمسلمين»[3].

و«أفضل الأمور لمن كان في الجهاد ألاّ يفارقه السلاح على كل الأحوال»[4]، كما أن على المسلمين اغتنام الدعاء عند التقاء الصفّين.

- وفي القسم التاسع عشر ذكرٌ لصفة القتال، حيث يتناول المؤلف تنظيم الجيش والقتال وما ينبغي على كل فردٍ أن يفعل وكيف ومتى.

- وأما القسم العشرون فمخصَّصٌ لقتال المشركين:

«فالأرض جميعاً وما فيها لله ولأوليائه ولأتباعهم من المؤمنين. فما كان من ذلك في أيدي الكفار والظَلَمة فأولياء الله أهله وهم مظلومون فيه ومأذون لهم بالقتال عليه»[5]. وقد «أمر الله عز وجل بقتل المشركين أمراً عاماً»[6] ونهى رسول الله (صلع) «عن تعمد قتل النساء والأطفال والشيوخ مالم يقاتلوا»[7]، كما استثنى من أخرجوا لقتال المسلمين كرهاً على غرار من أُسر من بني عبد المطلب يوم بدر.

وتبرأ الرسول (صلع) من كل مسلمٍ نزل مع مشركٍ في دار، وقال «يقتل المشركون بكل ما أمكن قتلهم به من حديدٍ أو حجارةٍ أو نارٍ أو ماءٍ أو غير

---

(1) حديث شريف - «دعائم الإسلام» - ص 379.
(2) من أقوال الإمام «علي» كرم الله وجهه - «دعائم الإسلام» - ص 379.
(3) مما رواه الإمام «علي» عن الرسول (ﷺ) - المصدر السابق.
(4) من أقوال الإمام «علي» - المصدر السابق.
(5) عن الإمام جعفر الصادق - «دعائم الإسلام» - ص 383.
(6) عن الإمام «جعفر الصادق» - ص 384.
(7) عن الإمام «جعفر الصادق» - ص 384.

ذلك»[1] .

ـ وأما القسم الحادي والعشرون فَمُخَصَّصٌ للحكم في الأسرى: والأسرى نوعان؛ أسرى المعركة من جهة، ومن نزل من حصن من حصون المشركين أو خرج من عسكرهم من جهةٍ أخرى: «والإمام مخيرٌ إذا مكنه الله من المشركين بين أن يقتل المقاتلة أو يأسرهم ويجعلهم في الغنائم ويضرب عليهم السهّام ومن رأى المنَّ عليهم منهم منّ عليه، ومَنْ رأى أن يفادي به فادى...»[2] .

هذا بالنسبة إلى النوع الأول من الأسرى، فأما النوع الثاني فإما أن يُسترَقّ أو يُقتل أو يكون ذمةً أو يُرَدَّ المشرك إلى مأمنه ويقاتل. والحكم بخلاف ذلك غير جائز. و«يجب أن يطعم الأسير ويُسقى ويُرفق به وإن أريد به القتل»[3] . وأما «فكاك الأسير المسلم (فـ) على أهل الأرض التي قاتل عليها»[4] .

ـ وأما القسم الثاني والعشرون ففي ذكر الأمان:

فـ «إذا أَمَّنَ أحد من المسلمين أحداً من المشركين لم يجب أن تخفر ذمته وتعرض عليهم شرائط الإسلام، فإن قبلوا أن يُسلموا أو يكونوا ذمة، وإلا رُدُّوا إلى مأمنهم وقوتلوا. وإن قُتل أحدٌ منهم دون ذلك، فعلى مَنْ قاتله ما قال الله تعالى: ﴿فتحرير رقبةٍ مؤمنةٍ وديةٌ مُسَلَّمةٌ إلى أهله﴾[5] .

وليس للذميّ أو المشرك الموجود مع المسلمين في عسكرهم أمان. و«مَنْ دخل إلى أرض المسلمين من المشركين مستأمناً فأراد الرجوع فلا يرجع بسلاح يفيده من دار المسلمين... ولا يُحكم بين المستأمنين فيما كان بينهم في أرض الحرب إذا تحاكموا إلى المسلمين، ويُحكم بينهم فيما كان بينهم في دار الإسلام. وإذا دخلت المرأة دار الإسلام مستأمنةً فقد انقطعت عصمة زوجها المشرك عنها.

---

(1) عن الإمام «علي» كرم الله وجهه ـ المصدر السابق.

(2) المصدر السابق ـ ص 385.

(3) عن الإمام الصادق ـ المصدر السابق ـ ص 386.

(4) عن الحسين بن علي ـ المصدر السابق ـ ص 386.

(5) ورواه الإمام «علي» عن الرسول (ﷺ) «دعائم الإسلام» ـ ص 386.

وإذا أسلم المستأمن في دار الإسلام فما خلّف في دار الشرك فيءٌ إذا ظُهر عليه، وإن كان أسلم في دار الشرك ودخل دار الإسلام مسلماً فولده الأطفال مسلمون، وماله له»[1] .

ـ وأما القسم الثالث والعشرون ففي ذكر الصلح والموادعة والجزية: فأما عن الصلح والموادعة، فإن «الإمام ومن أقامه الإمام ينظر في أمر الموادعة والصلح؛ فإن رأى ذلك خيراً للمسلمين فعله على مالٍ يقبضه من المشركين وعلى غير مال كيف أمكنه ذلك لسنةٍ أو لسنتين، وأقصى ما يجب أن يوادَع له المشركون عشر سنين لا يتجاوز ذلك، وينبغي أن يوفى لهم ولا تخفر ذمتهم، وإن رأى الإمام أو مَنْ أقامه الإمام أن في محاربتهم صلاحاً للمسلمين قبل انقضاء المدة نبذ إليهم عهدهم وعرَّفهم أنه محاربهم ثم حاربهم»[2] .

وأما عن الجزية فإن بذلها أهل الكتاب قُبلت منهم ولم يجز حربهم. ولا يجوز وضع الجزية عن الذمّي إلاّ إذا استُعين به على حرب المشركين، و«لا يُقبل من عربي جزية، وإن لم يُسلموا جوهدوا. . .»[3] . وأما المجوس فتؤخذ منهم الجزية لأنهم أهل كتابٍ وإن اندرس أمرهم.

ولئن كانت الجزية على أحرار أهل الذمة الرجال البالغين إنها ليست على العبيد منهم ولا الأطفال ولا النساء.

وتختلف قيمة الجزية باختلاف طبقات الذين يدفعونها. «ومن أسلم وضعت عنه الجزية ولم يوضع عنه الخراج لأن الخراج عن الأرض، وإن باعوها فصارت للمسلمين بقي الخراج عليها بحاله. والمستأمن يؤخذ مما دخل به العشر إذا بلغ مائتي درهمٍ فصاعداً أو قيمتها»[4] .

---

(1) عن الإمام «علي» كرم الله وجهه.

(2) كل هذا يروية القاضي النعمان عن أهل البيت كما يقول. «دعائم الإسلام» ـ ص387 -388.

(3) عن الإمام «علي» كرم الله وجهه ـ المصدر السابق ـ ص 388.

(4) المصدر السابق ص 389.

ولقد «نهى رسول الله (صلع) عن النزول على أهل الكنائس في كنائسهم»[1].
و«لا يدخل أهل الذمة الحرم ولا دار الهجرة ويخُرجون منها»[2].

ـ وأما القسم الرابع والعشرون ففي ذكر الحكم في الغنيمة قبل القسم: في القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة ما ينهى بوضوح عن غلّ الغنائم قبل أن تقسم. وأما الانتفاع بالغنائم في جهاد العدو فلا بأس به «إذا احتاج إليها المسلمون قبل أن تقسم»[3]. وقد نهى رسول الله (صلع) «أن يبيع الرجل حصته من الغنائم قبل القسم إذ ذلك غير معلوم. ولصاحب الجيش أن يصطفي من المغنم قبل القسم عِلقاً واحداً ما كان لنفسه»[4].

وفي الغنيمة لا يُستطاع حملها ولا إخراجها من دار المشركين. قال الإمام «علي»(ع): «يُتلف ويحرق المتاع والسلاح بالنار، وتُذبح الدواب والمواشي وتُحرق بالنار ولا تُعقر»[5]، كما يُقتل الأسير الذي لا يُستطاع إخراجه من دار المشركين.

وعن الإمام الصادق أنه قال: «ما أخذه المشركون من أموال المسلمين ثم ظُهر عليه ووُجد في أيديهم، فأهله أحقّ به، ولا يُخرج مال المسلم من يديه إلاّ ما طابت به نفسه، فإذا جعل صاحب الجيش جُعلاً لمن قتل قتيلاً وفعل شيئاً من أمر الجهاد وما يُنكى به العدو وسمّاه، وُفّي له بما جُعل له، وأخرجه من جملة الغنيمة قبل القسم. وسلب القتيل لمن قتله من المسلمين ويؤخذ منه الخمس»[6].

ـ وأما القسم الخامس والعشرون ففي قسمة الغنائم:

و«الواجب في قسمة الفيء العدل بين المسلمين الذين هم أهله، والتسوية فيما بينهم فيه، وترك الأثرة به، وذلك ما قاتلوا عليه. فأما ما لم يقاتلوا عليه فهو لله

---

(1) المصدر السابق ص 389.
(2) المصدر السابق .
(3) مما رواه الإمام «علي» عن الرسول (ﷺ) ـ المصدر السابق ـ ص 390.
(4) المصدر السابق.
(5) المصدر السابق ص 391.
(6) المصدر السابق.

ولرسوله كما قال الله عز وجلّ، وهو من بعد الرسول للإمام في كل عصرٍ وزمان»[1].

وعن الإمام علي (ع) أنه قال:

«الغنيمة تُقسم على خمسة أخماس. فيُقسم أربعة أخماس على مَنْ قاتل عليها، والخمس لنا أهل البيت في اليتيم منا والمسكين وابن السبيل. ونحن شركاء الناس فيما حضرناه في الأربعة أخماس»[2]، وحصة الفارس من أربعة أخماس الغنيمة سهمان، وحصة الراجل سهمٌ واحد. و«ليس للعبد من الغنيمة شيءٌ وإنْ حضر وقاتل عليها. فإن رأى الإمام أو مَنْ أقامه الإمام أن يعطيه على بلاءٍ إن كان منه، أعطاه من حرثي المتاع ما رآه»[3].

وعن الرسول (صلع) أن «مَنْ مات في دار الحرب من المسلمين قبل أن تُحرز الغنيمة، فلا سهم له فيها. ومَنْ مات بعد أن أُحرزتْ فسهمه ميراثٌ لورثته»[4].

هذا عن الفصل الأول بمبحثيه، فأما الفصل الثاني فإنه يضمّ الأقسام (-28 -29 26 -27) والتي يتحدث فيها المؤلف عن قتال أهل البغي.

3 ـ الفصل الثاني:

ـ ويبدأ بالقسم السادس والعشرين الذي يختص بقتال أهل البغي:

ويستهل الكاتب حديثه بالآية الكريمة: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغتْ إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله**﴾[5].

ويخلص إلى أن الله عزّ وجلّ «افترض قتال أهل البغي كما افترض قتال المشركين»، وأن عدم قتالهم كفر بما أنزل الله على «محمد» كما قال «علي»[6].

---

(1) المصدر السابق ص 393.
(2) المصدر السابق ص 394.
(3) مما رواه الإمام «علي» (ع) عن الرسول (ﷺ) ـ المصدر السابق ـ ص 395.
(4) المصدر السابق ـ الصفحة نفسها.
(5) السورة (49) ـ الآية (9).
(6) «دعائم الإسلام» ـ ص 396.

والذين حاربوا «علياً» «أعظم جرماً ممن حارب رسول الله (صلع)... لأن أولئك كانوا جاهليةً وهؤلاء قرأوا القرآن وعرفوا فضل أولي الفضل فأتوا ما أتوا بعد البصيرة»[1] على حدّ قول الإمام الباقر.

«وعن «علي» (ص) أنه قال: أُمرت أن أقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين ففعلتُ ما أُمرت به. فأما الناكثون فهم أهل البصرة وغيرهم من أصحاب الجمل، وأما المارقون فهم الخوارج، وأما القاسطون فهم أهل الشام وغيرهم من أحزاب معاوية[2].

ويتبين مما سبق أن قتال «علي» لأهل البغي حكمه في الافتراض كحكم الجهاد. وسنرى كيف يطابق النص في أقسامه التالية بين الجهاد وقتال أهل البغي. فأهل البغي أعظم جرماً من المشركين لأنهم - في رأي الكاتب - يقاتلون «علياً» وهم عارفون بمرتبته التي نصّ عليها القرآن والحديث، فهو وليّ الله ووصيُّ الرسول. ويعرّف النص أهل البغي بأنهم الذين قاتلوا «علياً»، وبأنهم الذين يتوجب على المرء قتالهم وإلا كان كافراً بما أنزل الله على رسوله.

ولكن كفر أهل البغي يتميز من كفر المشركين: «فقد سئل «علي» عن الذين قاتلهم من أهل القبلة أكافرون هم؟ فقال: كفروا بالأحكام وكفروا بالنعم كفراً ليس ككفر المشركين الذين دفعوا النبوة ولم يقرّوا بالإسلام ولو كانوا كذلك ما حلّت لنا مناكحتهم ولا ذبائحهم ولا مواريثهم. فهم - وإن كانوا غير مشركين - على الجملة كما قال «علي» (ص)، فإنهم لم يتعلقوا من الإسلام إلا باسمه إقراراً بألسنتهم، حلّ بذلك الإقرار مناكحتهم ومواريثهم»[3].

ثم يستشهد الكاتب بواقعةٍ تروى عن النبي (صلع): «أنه كان يقسم مالاً بين المسلمين إذ وقف عليه رجل غائر العينين مشرف الحاجبين فقال: ما عدلت فيما

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق.

قسمت، ثم ولّى، فتغير وجه رسول الله وقال: فإذا أنا لم أعدل فمن يعدل؟ ولكن قد أوذي موسى (ع) من قبلي فصبر. ثم أشار بعد ذلك إلى مَنْ حوله ثم قال: مَنْ يقوم إلى هذا فيقتله؟، فقام «أبو بكر» فأصابه وهو يصلي، فقال: يا رسول الله إني وجدته قائماً يصلي، قال: اجلس. ثم قال: مَنْ يقوم منكم فيقتله؟، فوثب «عمر» فأصابه كذلك يصلي، فرجع فقال: يا رسول الله إني أصبته قائماً في الصلاة ما خرج منها، فما ترى فيه؟ قال اجلسْ. ثم قال؛ مَنْ يقوم إليه فيقتله؟ فقال «علي»: أنا يا رسول الله. فقال له رسول الله (صلع): أنت يا «علي»؟ وما أراك تدركه. فانطلق فلم يجده. فرجع فأعلم النبي (صلع)، فقال النبي (صلع): لو قتلتموه ما اختلف بعدي منكم اثنان، وسوف يخرج من ضئضيء هذا الرجل قوم يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم... لا يتعلقون من الإسلام بشيء وإن دخلوا فيه»[1]. أولئك هم أهل البغي يأمر الإمام بقتلهم فيطاع. وفي الواقعة صورة للعلاقة التي سترتبط بين «الفدائي» والإمام في مواجهتهما لأهل البغي الذين ما انفك «علي» يحرّض على قتالهم. فيروى عنه «أنه حرّض الناس على القتال يوم الجمل فقال لهم: ﴿قاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون﴾[2] ثم قال: والله ما رُمي أهل هذه الآية بسهم قبل الآن»[3]... «وقال يوم صفين: اقتلوا بقية الأحزاب وأولياء الشيطان. اقتلوا مَنْ يقول: كذب الله ورسوله، ونقول: صدق الله ورسوله، ثم يُظهرون غير ما يضمرون ويقولون: صدق الله ورسوله»[4].

ومن تحريضه على قتال أهل البغي تذكيره لأصحابه يوم أغارت خيل معاوية على الأنبار فقتلوا عامله عليها وانتهكوا حرم المسلمين؛ «أن الجهاد باب من أبواب الجنة، فَمَنْ تركه ألبسه الله الذلّة وشمله البلاء والصغار»[5].

---

(1) المصدر السابق ص 397.
(2) سورة «التوبة»، الآية رقم (12).
(3) «دعائم الإسلام» - ص 397.
(4) المصدر السابق - ص 398.
(5) المصدر السابق.

وقد «قطع «علي» العطاء عمّن لم يشهد معه وأقامهم مقام أعراب المسلمين»[1].

والشهيد ممن قتله أهل البغي جزاؤه الجنة، يشهد بذلك ما وعد به «عمار بن ياسر» أحد أصحابه يوم صفين. و«عمار» هو الذي قال عنه رسول الله: «يا عمار تقتلك الفئة الباغية»[2]، وقال عنه: «قاتل عمار في النار»[3] مما يسمح لنا بالقول إن الفئة الباغية في النار.

«وعن علي (ع) أنه خطب بالكوفة فقام رجل من الخوارج فقال: لا حكم إلا لله. فسكت علي، ثم قام آخر وآخر، فلما أكثروا عليه قال: كلمة حق يراد بها باطل. لكم عندنا ثلاث خصال: لا نمنعكم مساجد الله أن تصلوا فيها، ولا نمنعكم الفيء ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نبدؤكم بحرب حتى تبدؤونا، وأشهد لقد أخبرني النبي الصادق عن الروح الأمين عن رب العالمين أنه لا يخرج علينا منكم فرقة قلَّتْ أو كثرت إلى يوم القيامة إلا جعل الله حتفها على أيدينا. وإن أفضل الجهاد جهادكم، وأفضل الشهداء مَنْ قتلتموه، وأفضل المجاهدين من قتلكم...»[4].

فالتحريض على قتال أهل البغي يسلك السبيل نفسه الذي يسلكه التحريض على الجهاد. ففيه وعد بالجنة كجزاءٍ لمن يقاتلهم، وفيه إنزال لمن يقتلونه منزلة الشهداء، وفيه أنّ مقاتليهم مجاهدون، وأن جزاءهم جزاء المجاهدين.

ويطلعنا الكاتب على ما ينبغي اتباعه عند قتال أهل البغي. فمن الحسن دعوتهم قبل القتال «وإلا فقد علموا ما يُدعون إليه. وينبغي ألا يُبدؤوا بالقتال حتى يبدؤوا هم به»[5]، «ويقاتل أهل البغي ويُقتلون بكل ما يُقتل به المشركون، ويُستعان

---

(1) المصدر السابق ـ ص 399.
(2) المصدر السابق ـ ص 400.
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق ـ ص 401.
(5) المصدر السابق.

عليهم بمن أمكن أن يُستعان به عليهم من أهل القبلة، ويُؤسرون كما يُؤسر المشركون إذا قُدِر عليهم»[1] .

وقد يُقتل الأسير من أهل البغي، ولكنْ يُستحسن أن يسير المرء فيهم «بالمنّ والعفو كما سار النبي (صلع) في أهل مكة حين افتتحها بالمنّ والعفو»[2] .

«وقد سار علي (ص) بالمنّ والعفو في عدوه من أجل شيعته. كان يعلم أنه سيظهر عليهم عدوهم من بعده، فأحب أن يقتدي مَنْ جاء من بعده به فيسير في شيعته بسيرته ولا يجاوز فعله، فيرى الناس أنه قد تعدّى وظلم. وإذا انهزم أهل البغي وكانت لهم فئة يلجؤون إليها، اتُّبعوا وطلبوا وأُجهز على جرحاهم وقُتلوا بما أمكن قتلهم... وإذا لم يكن لهم فئة لم يُتبعوا بالقتل ولم يُجهز على جرحاهم لأنهم إذا ولّوا تفرّقوا...»[3] و«أمان أهل العدل لأهل البغي كأمان المشركين»[4].

ـ وأما القسم السابع والعشرون فمخصّص للحكم في غنائم أهل البغي: وهي نوعان:

فأما «ما أجلب به أهل البغي من مالٍ وسلاحٍ وكراعٍ ومتاعٍ وحيوانٍ وعبدٍ وأمةٍ وقليلٍ وكثيرٍ فهو فيء يُخمَّس ويُقَسم كما تقسم غنائم المشركين»[5] .

وأما «ما كان في دورهم فهو ميراث على فرائض الله تعالى لذراريهم وعلى نسائهم العُدّة، وليس لكم عليهنّ ولا على الذراري من سبيل...»[6] .

ـ وأما القسم الثامن والعشرون فمخصص للحكم فيما مضى بين الفئتين:

وقد «أمر الله عزّ وجلّ بقتال أهل البغي حتى يفيئوا إلى أمر الله. وفي أمره بقتالهم إباحة قتلهم. فمَنْ قتله أهل العدل من أهل البغي عُرف القاتل أو لم يُعرف، فلا تباعة عليه في ذلك لأنه قتل مَنْ أمر الله بقتله. ولم يأمر الله أهل البغي

---

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق ـ ص 402.
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق ـ ص 403.
(5) المصدر السابق ـ ص 404.
(6) المصدر السابق ـ ص 403.

بقتال أهل العدل فيكون قتلهم مباحاً. فمَنْ عُرف من أهل البغي أنه قتل أحداً من أهل العدل في حربهم أو في غيرها أُقيد به إذ ظُفر به... وكذلك يُطالبون بما أصابوه من أموالهم إذا عُرف من أصابها. ومَنْ لم يعلم قاتله ولم يعلم من الأموال مَنْ أخذها، فلا شيء فيه، إذ هو غير معلوم مَنْ يجب ذلك عليه. ولا يجب أن يؤخذ أحد بغير جنايته»... «وما أصاب أهل البغي بعضهم من بعض في حال بغيهم فهو هدَر. وإن رأى إمام أهل العدل أن في موادعة أهل البغي قوةً لأهل العدل وخيراً، وادعهم كما يوادَع المشركون. وما كان من أموال أهل البغي في أيدي أهل العدل، فينبغي أن يحبسوه عنهم ما داموا على بغيهم. فإذا فاؤوا أعطوهم إياه، ولا يكون غنيمةً ولكنه يُحبس لئلا يقوموا به على حرب أهل العدل. ويقاتل المشركون مع أهل البغي إذا كان الأمر لأهل العدل. فإن أصابوا غنائم أخذ أمير أهل العدل الخمس وقسم على مَنْ قاتل معه من أهل العدل وأهل البغي أربعة الأخماس، ولا يُمكّن أمير أهل البغي من الخمس ويقاتل دونه»[1].

- وأما القسم التاسع والعشرون ففي ذكر مَنْ يسع قتاله من أهل القبلة؛

«من دفع حكماً من أحكام الإسلام وأنكر شريعةً من شرائعه قوتل حتى يتوب من ذلك»[2]. و«قتال اللصوص وقتلهم في حال المدافعة مباح»[3]. و«مَنْ قُتل دون ماله فهو شهيد»[4]. و«الجاسوس والعينُ إذا ظُفر بهما قُتلا»[5].

و«مَنْ وُلد على الإسلام فبدّل دينه قُتل ولم يُستتب. ومَنْ كان على غير دين الإسلام فأسلم ثم ارتد يُستتاب ثلاثة أيام، فإن تابَ وإلا قُتل»[6].

و«إن ارتدّ قوم عن الإسلام وحصلوا في دارٍ مع ذراريهم قوتلوا كما يقاتل المشركون، فإذا غلب عليهم قُتلت المقاتلة وسُبيت الذرّية والنساء منهم إذا كانت

(1) المصدر السابق - ص 405.
(2) المصدر السابق - ص 406.
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق.
(5) المصدر السابق.
(6) المصدر السابق.

نساؤهم ارتددن أيضاً كما ارتدّ الرجال»[1].

والمرأة المرتدَّة تُحبس حتى تموت أو تتوب. و«إذا بلغ أطفالهم، عُرض عليهم الإسلام، فإن أسلموا وإلا قُتل الرجال وحُبست النساء حتى يُسلمن أو يمتن»[2].

ب ـ مفهوم «الجهاد» في «الهفت بابي بابا سيّدنا»

«... سأقيم منبراً في مصر، وأستولي على دمشق، وأضع من شأنها بضرب أعناق العصاة، وسأمضي بعد ذلك إلى الجهاد في بلاد الديلم. وعندما أبلغ تلك الديار سأدك الجبال (دكّا)، وأقتلع الأشجار من جذورها، فلقد قضت مشيئة العليّ العظيم أن أظهر في تلك الديار وأُدخلها الإسلام، وأحمل رجالها على طاعتي وموالاتي. ومن هناك سأمضي إلى الجهاد في الهند ستان»[3].

إن مفهوم الجهاد في هذا النص يتراوح بين مستويين، ويختلف محتواه باختلاف المستوى الذي نعالجه على أساسه. فعلى مستوى الظاهر يأخذ الجهاد معناه التقليدي الذي يتحدد بجهاد المشركين وأهل البغي. وعلى مستوى الباطن يُعتبر الجهاد كشفاً متدرجاً لمعنى الشريعة الباطني.

ولقد سبق أن رأينا لدى تحليل الفصل الثالث من كتاب «الهفت بابي بابا سيّدنا» كيف يلخّص فهم صاحبه لموضوع استرجاع «علي» حقه في الخلافة.

ويبيّن الكاتب أن الوصول إلى «آلَ ـ مُوت» ليس إلا الخطوة التي يكتمل بها مشروع «علي». ولذا وجب التمييز بين مرحلتين في ما يخص هذا المشروع: فأما الأولى فهي مرحلة دخول مصر والاستيلاء على دمشق، وأما الثانية فهي فتح الديلم. ومن ثم يأتي فتح الهندستان الذي لا يدخل في نطاق اهتماماتنا.

---

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق.
(3) «The order of the Assassins..» Appendix,I,p.295.

وتحتل كلمة «العصاة» في النص السابق أهمية خاصة إذا ما وضعت إلى جانب «الجهاد». فهي تسمح لنا بالقول إن الاستيلاء على مصر ودمشق إنما تمَّ في إطار جهاد العصاة. فمَنْ هم أولئك الذين يصفهم الكاتب بالعصاة؟

العصاة هم الذين أنكروا التعاليم الإسماعيلية؛ أي مبدأ الإمامة كما حدّده الكاتب. إنهم الذين أنكروا إمامة «علي» وذريته الذين هم في تجلياتٍ ليست عديدةً ومختلفةً إلا في نظر مَنْ لا يعرف النظر بعين الحقيقة. فإذا ما انسحب هذا التحديد على تاريخ الصراع بين «علي» وأتباعه من جهة، والذين أنكروا حقه في الخلافة أو اغتصبوه من جهة أخرى، كان العصاة هم أهل البغي الذين تحدّث عنهم «القاضي النعمان» في كتاب «الجهاد» والذين فُرض جهادهم على المسلم مثلما فرض جهاد المشركين.

ومما تجدر الإشارة إليه أن «القاضي النعمان» يجمع تحت اسم «أهل البغي» كل الذين حاربوا «علياً». وبذا نخلص إلى أن الجهاد الذي سيتمّ في إطاره الاستيلاء على مصر ودمشق هو جهاد أهل البغي. فسكان مصر ودمشق هم من أهل البغي لأنهم أنكروا إمامة «علي» أو شكّوا فيها.

فتح الديلم:

... «وسأمضي بعد ذلك إلى الجهاد في بلاد الديلم. وعندما أبلغ تلك الديار سأدك الجبال (دكاً)، وأقتلع الأشجار من جذورها[1]، فلقد قضت مشيئة العلي العظيم أن أظهر في تلك الديار وأُدخلها الإسلام وأحمل رجالها على طاعتي وموالاتي...».

أنْ تُدكَّ الجبال دكاً، فهذا ما يعني في التأويل الإسماعيلي قيام القيامة، ولا يخفى أنه من أحداث الساعة كما ورد في القرآن الكريم.

والشاهد يعني - إذا وضعنا في الحسبان ما سلف - أن «علياً» سيقيم القيامة في الديلم بعد الاستيلاء عليه. فأما عن دخول بلاد الديلم الإسلام، فإنه يتحدد بطاعة

---

(1) اقتلاع الأشجار من جذورها إضافةٌ من الكاتب.

«علي» وموالاته مما يعني بالنسبة إلى الكاتب القبول بتعاليم القيامة.

إن إقامة القيامة إنجاز لمشروع «علي» بما يتفق ومذهب الكاتب. فهذا المشروع جهاد لأهل البغي من جهةٍ، ونشر للحقيقة التي هي المعنى الباطن للشريعة من جهةٍ أخرى. وهو نشر يتدرج بتدرج الزمن ومقدرة البشر على معرفة وتقبّل هذه الحقيقة التي حجبها النبي (ص) بأمر القائم. فالبشر حين انكشفت الحقيقة للنبي (ص) لم يكونوا قد نضجوا من الناحية الروحانية بعد.

إن جهاد «علي» لأهل البغي كشفٌ تدريجيٌ للحقيقة اكتمل بإقامة القيامة في «ألَ ـ مُوت». وهذا ما يأخذ به «الطوسي» أيضاً ويعبر عنه بكل وضوحٍ في كتابه «التصورات» أو ما يسمى بـ «روضة التسليم» حين يعلق على الخطبة نفسها المنسوبة إلى «علي».

وأما عن الجملة الأخيرة في النص السابق والتي تقول: «ومن هنا سأمضي إلى الجهاد في الهندستان» فإنها تعني ـ على الأرجح ـ أن القيامة ـ وإن قامت في «ألَ ـ مُوت» لن تكون وقفاً عليها، فالدنيا بأجمعها معنيةٌ بها، وهذا ما يستدعي مواصلة «علي» دعوته.

وتأتي أهمية النص ـ بالنسبة لدراستنا ـ من أنه يكشف استمرارية مفهوم الجهاد رغم التجديد الذي أدخلته القيامة على الشعائر الإسماعيلية والأثر الذي تركه التجديد في هذا المفهوم. فمن المؤكد أن أهمية الجهاد في مذهب القيامة تكمن في أنه ـ وفقاً لتعاليم هذا المذهب ـ كشف المعنى الباطني للشريعة، أو أن هذا الكشف يعني اكتمال الجهاد. ومن المؤكد أيضاً والأهم ـ في رأينا ـ هو أن هذا المفهوم احتفظ ببعض ما كان يعنيه قبل رفع التكليف حين كان يعني جهاد أهل البغي. فجهاد أهل البغي مازال فرضاً من فرائض دور القيامة.

صحيح أن القائم يدعو الناس إلى نفسه لأنه الحقيقة، ولكنه صحيح أيضاً أن القائم قبل أن يدعو الناس إلى نفسه أعلن الجهاد الذي اكتمل بهذه الدعوة، وأعلن عن مواصلة الجهاد بعد إقامة القيامة. فتعاليم القيامة لا بدّ أن تعمّ العالم بأسره

وتصل إلى البشر أجمعين.

جـ - مفهوم «الجهاد» في «التصورات» أو «روضة التسليم» للطوسي

أشرنا سابقاً إلى أن صاحب هذا الكتاب «ناصر الدين الطوسي» قد عرض في كتابه مذهب القيامة الإسماعيلي بعد ماأجري عليه من تعديل على يد «جلال الدين حسن»[1]. ولهذا انعكاساته الكبرى على مفهوم الجهاد إذ تشهد مرحلة «جلال الدين حسن» عودة إسماعيلية «ألَ - مُوت» إلى الإسلام الرسمي.

ولقد تتبعنا كلمة «الجهاد» في هذا الكتاب فوجدناها تنحصر في ثلاثة مواضع:

1 - في الموضع الأول[2] يقول الكاتب:

«لو تساءلنا كيف تطرد النفوس الشريرة هذا الشرّ الكامن في الجواهر، أو لماذا يأمر المحقّون - على ذكرهم السلام - بالجهاد، ويجبرون هذه النفوس على أن تصبح خيرة، فإن الجواب - كما ذكرنا آنفاً - هو أن الأخيار جواهر حقّ وأن الأشرار جواهر باطل، وأن الخير والشر في عالمنا هذا؛ عالم التشابه يبدوان متشابهين. ولا تهدف دعوة المحقين إلى تحويل الأشرار إلى أخيار. فالمحقون استمرار للأمر الإلهي القاضي بوجود الخيّر إلى جانب الشرير في هذا العالم كي يمكن التمييز بينهما كما ورد في هذا القول: إن الخيّر مجبولٌ من الحق والله إذ يأمر بذلك عليم». وسوف يفصل بين الخيّر والشرير بهذه الآية: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوّاً﴾[3] كيلا يكون للأشرار عندما يظهر هذا التميز

---

(1) كما أشرنا إلى قيام «إيفانوف» بنشر الكتاب وترجمته إلى الإنكليزية. انظر الصفحات (52 -53 -54) من هذا البحث.

(2) التصور الرابع عشر - ص (38 -39) من النص الفارسي، وص (50) من الترجمة الإنكليزية.

(3) القرآن الكريم - سورة النمل - الآية (14).

حجة عليه تعالى ولا عذر كما جاء في الآية الكريمة: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾. [سورة النساء الآية: 165] والمحقون ـ على ذكرهم السلام ـ يدفعون ببينات الله حجج الأشرار كما جاء في قوله تعالى؛ ﴿ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ [النحل آية: 125]. وبأمر هذه الآية: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ سوف يشهرون عليهم السيوف ويرمون بهم خارج عالم التشابه بمحاربتهم وذبحهم.

فالدعوة والتكليفات التي جاء بها المحقّون موجهة إلى الأخيار. وذلك أن الأخيار في هذا العالم يمكن أن يسقطوا ـ في البداية ـ من فطرتهم الأصيلة بسبب انشغالهم في الأعمال السيئة وعدم تيقظهم، «وهل الخطيئة غير هذا؟». ولكنهم بقبولهم دعوة الدين الحقّاني وبقبولهم التكليف ينسون الأفعال السيئة ويعودون إلى فطرتهم. ومَثَل الدعوة بالنسبة إلى النفوس الخيّرة كمثل الإكسير الذي يفعل فعله في جوهر كل ذرةٍ من النحاس فتنقلب إلى ذهب خالص. فالدعوة غير موجهةٍ إلى الأشرار كي يصبحوا هم أيضاً أخياراً. وما يجنيه الأشرار من الدعوة هو ما تبينه الآية الكريمة ﴿ليس له دعوة في الدنيا ولا في الآخرة﴾ [غافر: آية 43]».

هذا هو النص الذي تخللته شواهد قرآنية وشواهد أخرى من مواقع لم يفصح عنها الطوسي.

ويضعنا النص أمام تحديدٍ جديدٍ لمفهوم الجهاد. فالجهاد هنا جهاد عدوٍ داخلي هو الشر الذي تحتوي عليه جواهر النفوس. إنه قسر النفس على أن تصبح خيّرةً وذلك بطرد الشرّ الذي يحتويه جوهرها.

وهكذا نشهد تحولاً في تحديد العدو، إذ أصبح الشر عموماً بعد أن كان المشرك أو المنتمي إلى أهل البغي. وبعد أن كان الجهاد أداةً من أدوات الدعوة يستعان به في نشرها بغية تخليص الإنسانية جمعاء أصبح أداةً للخلاص الفردي. فالجهاد لم يعد يهدف إلى خلاص الإنسانية الضالة، وإنما أصبح يكتفي بتخليص الفرد. والمحقّون تخلوا ـ على ما يبدو ـ عن طموحاتهم السياسية وأنزلوا عن

كواهلهم مهمة نجاة الإنسانية، واكتفوا بالدعوة إلى نجاة الفرد، مما حوّل الجهاد من سلوكٍ هجوميٍ إلى سلوكٍ دفاعي؛ من سياسةٍ فتوحات إلى سياسةٍ تهدف إلى استرداد ما اغتصبه الشر من مواقع في النفس. على أنه من المفيد أن نلاحظ احتفاظ دعوة الجهاد عند المحقّين ببنيتها القديمة التي وجدناها في كتاب الجهاد للقاضي النعمان. فالكاتب هنا يستشهد بالآيات القرآنية نفسها التي استشهد بها هناك وهو يبني مفهوم الجهاد. والأشرار هنا كالمشركين وأهل البغي هناك، لن يكون لهم على الله حجة حين يعطي الجهاد ثمراته لأن المحقين يكونون قد قاموا بما قاموا به من دعوة إلى الله وتحذير من ارتكاب الإثم وجدالٍ في سبيل الله، ولم يلجأوا إلى العنف إلا في آخر المطاف.

2 ـ وفي الموقع الثاني حيث يذكر الكاتب أركان الإسلام يقول:

«. . . السابع الجهاد؛ إعلان الحرب من أجل الدين يعني وجوب أن يُفني المرء ذاته في الجوهر الإلهي»[1] .

3 ـ وفي الموقع الثالث يقول الكاتب:

«. . . وكذلك الجهاد؛ أي الحرب من أجل الدين. ويجب أن نعلم أن هناك أنواعاً عديدةً من الجهاد. ولكن هذه الأنواع حُصرت في أربعة كي يمكن للطالب أن يأخذ فكرةً عنها. وهذه الأنواع هي الجهاد الجسماني والروحاني والعقلاني والحقيقي. فأما الجهاد الجسماني فهو محاربة العدو الخارجي ويقوم به أولئك الذين يقاتلون الأعداء الماديين بشجاعتهم وقوة أجسامهم. وأما أنواع الجهاد الأخرى فهي جهاد العدو الداخلي. فالجهاد الروحاني مقاومة المرء لينابيع الظلمة بتأثير نوره الخاص. والجهاد العقلاني محاربة المرء لتأثيرات الظلمة بينبوع نوره

---

(1) التصور السادس والعشرون ـ ص (106) في النص الفارسي، وص (156) في الترجمة الإنكليزية.

الخاص. والجهاد الحقيقي مقاومة المرء لأنانيته الممكنة وكل ما ليس منه تعالى، وكل ما يشكل شريكاً له، وذلك بعون هوية الكائن - وجوباً تعالى»(1).

هكذا نرى أن التصور السادس والعشرين - كما يفصح عنوانه - يتحدث عن الأدوار الستة للنبيين وعن الأئمة وظهور القائم ودعوته، وعن دعوة القيامة. ويبدأ الكاتب حديثه بالقول إن لكل نبي وصياً، ثم يأتي على أسماء الوصيين الستة، ويخصّ النبي «محمداً» (ص) ببحثٍ مفصّلٍ نسبياً لما يحتل من أهميةٍ في مذهبه.

فـ «محمد» (ص) هو النبي الذي ختم أدوار الشريعة الستة، وفتح دور القيامة. ولقد أفضى ختامه لأدوار الشريعة إلى أن بلغت الأحكام والعبادات في نظام الشريعة والدين كمالها. فشريعة «محمد» (ص) هي الشكل النهائي للشريعة. وفتحه لدور القيامة يجعل منه الرابط الذي يربط بين الشريعة وقائم القيامة. فدوره بدء القيامة، وفي القيامة انتهاء دعوته. وعندما أمره الله أن يسمّي «علياً» وصيّاً له عهد بنبوته إلى إمامة «علي» فضمّ شريعته إلى دين القيامة. ولما كانت دعوة «محمد» تبشر بالقيامة فإن لأركان شريعته السبعة التي نظم بها أمته طبيعةً خاصة. وقد اقتضت هذه الطبيعة الخاصة من جهابذة التأويل أن يعطوا الأركان السبعة مجتمعةً ومختلفةً معنى خاصاً أو معنى نمطياً في ملكوت الحقيقة.

وبعد أن يبين الكاتب معنى هذه الأركان في التأويل يأتي على المعاني التفصيلية لكل منها بدءاً بركن الطهارة وانتهاءً بركن الجهاد.

فإذا عدنا إلى الموقع الثاني الذي ترد فيه كلمة الجهاد من «تصورات» «الطوسي» وجدنا المعنى الخاص الذي يأخذه الجهاد في التأويل. وأما مجموع المواقع الثلاثة فإنه يفضي بنا إلى وجود نوعين من الجهاد يتحدد كلاهما بالعدو الذي يتجه ضده هذا الجهاد. فهناك العدو الداخلي وهناك العدو الخارجي.

(1) التصور السادس والعشرون - ص (112) في النص الفارسي، وص (165) في الترجمة الإنكليزية.

ويتسع مفهوم الجهاد الداخلي ليشمل أنواع الجهاد الروحاني والعقلاني والحقيقي.[1] . فأما الجهاد الروحاني والعقلاني فهو محاربة الظلمة التي تجتاح النفس، ومحاربة مصدرها وآثارها[2] .

وأما الجهاد الحقيقي فهو أرفع أنواع الجهاد. وهو يعني أن يقاوم المرء ما في نفسه من نوازع تتحول به ـ بسبب أنانيته ـ عن الله. إنه يعني أن يفني المرء ذاتيته في جوهر الإله[3] .

ولن نتحدث عن جهاد العدو الداخلي لأنه سيعيدنا إلى ما أتينا ـ سابقاً ـ على ذكره[4] . وإنما سنكتفي بالحديث عن جهاد العدو الخارجي لأنه هو الذي يهمنا وإن لم يخصه الكاتب بالتفصيل. فالجهاد الجسماني كما يتحدد عند «الطوسي» هو لبقية الباقية من الجهاد كما جاء به الإسلام الرسمي والإسلام الإسماعيلي الفاطمي.

كما يجدر الالتفات إلى أن تحديد «الطوسي» للجهاد يضع في الحسبان المبدأ الخاص بالإسماعيلية الفاطمية؛ مبدأ التعايش الإجباري بين الظاهر والباطن.

ولكن انتماء الكتاب إلى مرحلة القيامة يجعل صاحبه أكثر اهتماماً بالباطن. فالظاهر لا أهمية له إلا لأنه يمهّد الطريق للتأويل. إنه غير مستبعدٍ ولكنه متقهقر أمام المكانة التي يحتلها التأويل. فالجهاد كحرب يقوم بها الشجعان ضد الأعداء الماديين لا يزال قائماً، ولكن الأهم هو محاربة الشر والظلمة في جوهر النفس البشرية.

وبعد أن يقدم «الطوسي» في تصوره السادس والعشرين تأويله للجهاد، فالجنة،

---

(1) انظر الموقع الثالث لكلمة الجهاد ـ ص (171) هنا.

(2) ويلتقي هذا التحديد مع ما وجدناه في الموقع الأول لكلمة الجهاد. انظر ص (169) هنا.

(3) وهذا ما جاء في الموقع الثاني كما يظهر في الصفحة (168) من هذا البحث.

(4) انظرْ الورود الأول لكلمة الجهاد في ص (167) هنا.

فالملائكة، فبعض الآيات القرآنية، يفضي إلى ما يلي حول أهمية التأويل: «فمعجزة القرآن تأويله. ووحده الله والراسخون في العلم يعرفون تأويل القرآن. وقد أحب النبي ـ عليه السلام ـ أن يحدّث بهذا عن مولانا «علي» ـ على ذكره السلام والسجود والتسبيح ـ: «إن بينكم مَنْ سيحارب من أجل تأويل القرآن كما حاربتُ من أجل تنزيله»[1].

وهذا ما يشهد على أهمية التأويل عند «الطوسي»، كما يشهد على التشابه بين «الطوسي» وصاحب «الهفت بابي بابا سيدنا» في فهمهما لمهمة «علي».

ويأتي «الطوسي» على خطبة «علي» الشهيرة؛ تلك التي وردت في «الهفت بابي بابا سيّدنا» ولكنْ بعد أن جرت عليها بعض التغييرات التي يمكن أن تكون الترجمة سبباً لها، فأما محتواها فقد بقي على حاله دون تغييرٍ يذكر وإليك نصها:

«ولقد أدلى ـ على ذكره السلام ـ بوعودٍ نبوءاتٍ كثيرةٍ منها هذه: سأقيم منبراً في مصر، ولن أبقي حجراً على حجرٍ في دمشق، وسوف أمضي بعدها لأقاتل في بلاد الديلم وأخزي من يسكنون وراءها. وسوف أسوّي الجبال وأقتلع الأشجار، ثم أواصل هذه الحرب في الهند وفي الصين»[2].

فـ «علي» يحارب حتى ينتصر التأويل، ويدعو إلى التوبة مَنْ أنكروا إمامته ومن ثَمَّ حقّه في التأويل:

«أنا وجه الله الذي سماه هو. أنا جهة الله التي أُمرتم أن تتوجهوا نحوها سواء صلّيتم طلباً للمغفرة أو توبةً عن آثامكم. أنا سيد العرش الأعظم. أنا سرّ الله. أنا وجه الله. أنا يد الله. أنا وجهة الله التي قال عنها الله إنكم كفرتم بها. فهل من تائب؟ إنني أقبل توبته. هل من مستغفرٍ؟ إنني أغفر له»[3]. هذا ما كان «علي» يقوله

---

(1) «التصورات»ـ ص (115) في النص الفارسي، وص (169) في الترجمة الإنكليزية.
(2) المصدر السابق ـ ص (117) في النص الفارسي، ص (171) في الترجمة الإنكليزية. وللمقارنة بين النصين انظر ص (166) هنا.
(3) المصدر السابق، ص (171).

يوم وقعة الجمل.

فـ «علي» الذي يدافع عن حقه في الإمامة والتأويل يدعو العصاة إلى التوبة. وربما كنا هنا بإزاء مثالٍ لما يطلق عليه الكاتب اسم الجهاد الجسماني. والخطبة ينطبق عليها كل ما قلناه عن الجهاد حين حلّلناها في نصها الوارد في «الهفت بابي بابا سيدنا».ولئن كانت فكرة محاربة العدو حتى انتصار التأويل قد حافظت على حياتها حتى «تصورات الطوسي»، إن أنبل أنواع الجهاد عنده جهاد العدو الداخلي. ولعلّ الظروف السياسية تقف وراء التطور الذي لحق بمفهوم الجهاد. فنظام «ألَ ـ مُوت» فقَدَ قوته وسطوته السابقة، وأصبح الدين يلحّ على مبدأ الخلاص الفردي.

الفصل الثاني

مفهوما «الجنة» و «النار»

كان علينا ـ ونحن نتصدى لهذين المفهومين بغية إعادة بنائهما من جديد ـ أن نسترجع النصوص التي تعالجهما في مظانها الأصلية، وذلك انسجاماً مع المنهج الذي اتبعناه عبر فصول الدراسة.

وتشمل المصادر التي استخلصنا منها النصوص كتاب «الهفت بابي بابا سيّدنا»، وكتاب «التصورات»، والينبوع الثامن والعشرين من كتاب «الينابيع» لـ «أبي يعقوب السجستاني».

فأما الهدف من العودة إلى هذا «الينبوع» فهو البرهنة على أن مفهومي «الجنة والنار» قد خضعا للتأويل في المذهب الفاطمي، وأنهما ـ في معناهما الباطني ـ لا يعيدان البتة إلى الوصف الذي يزخر به القرآن الكريم.

وأما الشرعية في استخدام كتاب «الينابيع»، فإنها نفسها التي قدمناها لدى استخدامنا «دعائم الإسلام».

وسنبدأ بكتاب «الينابيع».

أ ـ الينبوع (28)

في معنى «الجنة والنار»

الجنة والنار لفظتان تقتضيان معنيين: أحدهما لأهل الثواب[1] والآخر لأهل

---

(1) أهل الثواب: يظهر مما تقدّم من أبحاث هذا الكتاب أن المؤلف يقصد أهل العلم والمعرفة.

العقاب[1]. فنظرنا في كل واحدة من هاتين اللفظتين بما تقتضيه في المعنى. فوجدنا الجنات تقع على اسم البستان الذي هو مزين بالأشجار المثمرة والرياحين الطيبة والمياه الجارية لكي يكون للحسّ فيها سكونٌ وراحةٌ ودعة[2]. كذلك العلوم والفوائد العقلية[3] والنفسية[4] إنما هي بستان التمييز، قد زين بالنطقاء والأسس، والأئمة، واللواحق[5] وبعلومهم الجارية من قبلهم وبحكمهم الطيبة الشهية، التي تكون للصور الخفية[6] فيها سلوة وسرور وراحة وأنس ودعة غير أن علومهم الجارية ههنا إنما هي علوم مشوبة بألفاظ وعبارات[7] لا ينبىء عن هويتها إلا الوقت المقدر لها[8]. فإذا بلغت غاياتها واستقرت في هويتها ورمت بثقلها[9] استقرت بأحسن هيئة وأشرف رتبة بما (لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر).

ومثال ذلك الأغذية التي بها قوام الحياة في الأبدان فإنها حياة لها، غير أن الحياة فيها مستوردة في قشورها ووقاياتها، فإن استقرت في هويتها ورمت بثقلها[10] استقرت بأحسن هيئة وأشرف رتبة ولا يمل البدن تلك الحياة أبداً، ولا يتعب في إمساكها بل يملّ من قبل أن رمت بثقلها نيل[11] الأغذية ويتعبه استعمالها.

---

(1) أهل العقاب: المراد بهم الجهّال الذين لم يرشفوا من العلم والمعرفة.
(2) راحة ودعة: أي اطمئنان وثقة.
(3) الفوائد العقلية: يعني الإمدادات الروحية من العقل.
(4) والنفسية: أي فوائد النفس الكلية للأنفس الجزئية.
(5) اللواحق: الحجج والأبواب والدعاة على مختلف مراتبهم.
(6) للصور الخفية: أي للأمور الباطنية.
(7) مشوبة بألفاظ وعبارات: لذلك يقتضي تأويلها ومعرفة كنهها.
(8) الوقت المقدّر لها: أي وقت ظهور القائم عليه السلام.
(9) في (جـ) بسفلها.
(10) في (جـ) بسفلها.
(11) من قبل نيل الأغذية: أي من جهة حاجتها لتناول الأغذية التي بها دوام حياتها.

كذلك العلوم الجارية من النطقاء المشوبة بالألفاظ والعبارات تمل النفس الاستعمال لها ويصيبها التعب والنصب في حفظها فإذا ألقت عنها قشورها[1] صارت فيغاية اللطافة والبعد من الملالة والنصب والتعب.

وأما النار فإنها مستعملة في صلاح المعيشة وطبخ الأشياء النية، غير أنها تفسد الصورة الطبيعية وتجعلها مجهولة بحيث لا توقف على صورةٍ ذي صورة. كذلك الشرائع الناموسية المعرَّاة عن العلوم مستعملة لإصلاح العالم الطبيعي وقوام الخلق بها غير أن الاصطلاء بها والاستعمال لها يفسد الصورة اللطيفة ويوقع الشبهة والالتباس. غير أنها إذا برزت بهويتها تراها في غاية الإيلام للأنفس المتعلقة بها ما (لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر). ومثله كالسموم القاتلة فإنها قد أخرجتها الطبيعة لصلاح الخلق في بعض الأوقات الداعية إليها، فإذا أدامها الإنسان أفسدت حياته وقطعت عنه لذات هذا العالم الحسي.

غير أن النار ههنا موجودة في كل موضع[2] ولا يخلو منها موضع. والجنة غير موجودة في كل مكان. بل في مكان دون مكان. وفي الأمكنة[3] التي توجد فيها الجنة عليها موكل لا يأذن لكل واحدٍ في الدخول فيها. وأما النار فإنها ظاهرة نيرة مبذولة لكل أحد. كذلك الشرائع المقلدة موجودة في كل مكان لا يخلو منها قوم من الأقوام. وأما العلوم المخصوصة بها أقوام، فلا يتهيأ لأحد الوصول إليها إلا بإذن الهادي العالم الموكل بها[4]. وأما الشريعة فإنها ظاهرة نيرة مكشوفة مبذولة لكل طالب، فاعرفه.

---

(1) قشورها: المراد بألقت عنها قشورها: أي ألقت ظاهر ما غمض من باطنها عن طريق التأويل.
(2) في (جـ) مكان.
(3) في (جـ) المواضع.
(4) الهادي العالم الموكل بها: المراد بهذا القول: إمام العصر صاحب التأويل والمكلف بإظهار الحقائق التي تنير الطريق للمعرفة السرمدية الحقة.

ب ـ «الجنة» و«الجحيم» في «الهفت بابي بابا سيّدنا»

الجحيم هو عدم الوجود الأزلي. والجنة هي العودة إلى الله ومولويته. هذا ما يقوله الكاتب بوضوح شديد: «فعندما يأتي الموت على أهل التضاد والتراتب فيتركون سكنى هذا العالم يفنون؛ أي يسقطون من الله ومن المولوية ليصلوا إلى عدم وجودهم الأبدي الذي هو الجحيم. فأما أهل الوحدة فناجون بالحقيقة؛ أي أنهم يصلون إلى الله ومولويته التي هي الجنة الأبدية»[1].

فالعودة إلى الله هدف الخلق. والشكل الآدمي هو الشكل الذي كرّم الله به الإنسان لأنه خاص بالله. إنه الشكل الذي سوف تعود الخليقة من خلاله ـ بعملية صعود ـ إلى الله[2]. ففي البدء كان الله، وفي الختام يكون الله. وعلى هذا فإن الجنة الأبدية في الله أو في العودة إليه. وأما الجحيم الأبدي فليس إلا الفناء التام. ومَنْ لا يعود إلى الله لا يكون: «فعندما تتركون هذا العالم لن يكون هناك إلا الله أو العدم»[3].

ولقد وصف الأنبياء والأئمة الجنة والجحيم كموضعين للذة الحسية والعذاب الحسي ترغيباً للأخيار في فعل الخير وترهيباً للأشرار فيقللوا من فعل الشر وتشويه العالم:

«إن المحقّين يبينون للبشر العقاب القاسي الذي يوجد هناك (في العالم الآخر)، على الرغم من أنه سيكون غائباً في العالم الآخر[4].

---

(1) «The ordre of the assassins..», Appendix,I, «Hodgson», P.316.

(2) انظر الصفحات من 120 إلى 133 في هذا البحث.

(3) «Appendix,I», P.316.

(4) يتضح أن صاحب النص، وبلغته الساذجة، يعترض على دعوى المحقين بشأن وجود العقاب في العالم الآخر.

فلقد قالوا مثلاً: إما فعلتم الشرّ ألقاكم الله تعالى في الجحيم، وسحق زبانيتُه رؤوسكم وأدمغتكم بعصيٍ من نارٍ وحديدٍ وجعلوها رماداً ثم يحيونها من جديد، ويستمرون في ابتلائكم، ثم تلسعكم العقارب والأفاعي. إنهم يرهبون البشر بهذه الأشياء كي يقلّوا من فعل الشر ويجبنوا عن ارتكابه ولا يفني بعضهم بعضاً لتستمر لطافة العالم المادي، ونستطيع الوصول إلى العالم الروحاني وإلى الحقيقة.

وعلى غرار ذلك، فإن البشر يُسرّون ويسعدون بتعداد المماثلات لما يتمتعون به في هذا العالم، ويُشحنون بالآمال حتى يقسروا أنفسهم على الطاعة. ولذا يقول (الأنبياء والأئمة) لهم مثلاً إن الجنة كرم من العنب وروضة وينابيع ماء وأشجار ذهبية وفاكهة ذاتُ رائحةٍ طيبة وحوريات وغلمان وقيام وقعود معهم في قصورٍ آجُرُّها من ذهب أو فضةٍ وعروش مزينة مرصعة بالجواهر والتهامٌ دائمٌ للعصافير المشوية والخبز والحلوى. وقد قال «سيّدنا» «ناصر خسرو»: لن يكون لأعلى جنةٍ ذكر على ألسنة البشر إن لم يكن فيها حصص من العصافير والخبز والسماني والحلوى.

ويقولون: سيشربون الخمر الصافية، ويجعل المولى لهم من يسقيهم هناك (قوله تعالى: ﴿وسقاهم ربهم شراباً طهوراً﴾[1]. هكذا يملأون الناس بالأمل في أنهم يستطيعون ـ إذا سعوا ـ أن يصلوا إلى الله... قال «بابا سيّدنا» ـ قُدّس مقامه ـ: لا تضعفوا الإخوة المؤمنين بهذا الأمل الخادع الذي تتصورونه عن الله»[2].

وتعليقاً على هذا النص الطويل نقول: إن الكاتب إذاً في غاية الوضوح، فالجنة والجحيم ـ كما يصفهما المحقّون ـ لا وجود لهما في العالم الآخر.

---

(1) القرآن الكريم ـ سورة «الإنسان»، الآية رقم (21).

(2) «Appendix,I» p.318.

جـ - الجنة والجحيم في «تصورات» «الطوسي»

ربما كان من الضروري أن نشير بادىء الأمر إلى أن «الطوسي» لا يدير حديثه عن الجنة والجحيم إلا في تصورين من تصوراته: الأول[1] وهو التصور الخامس عشر، وفيه يسهب الكاتب في عرض فهمه لهذين المفهومين، وأما الثاني[2] فهو التصور السابع والعشرون، وفيه تأويل الجنة وأنهارها وحورها العين:

«فعالم الثواب يُسمّى الجنة. وعالم العقاب يُسمى الجحيم. ولا وجود إلا لجنةٍ حقيقةٍ واحدة هي الثواب الأبدي، والكمال الأبدي، والوجود اللامتناهي. ولهذا كله بكل وجوهه معنىً هو المعاد إلى الله.

ولا وجود إلا لجحيمٍ واحد هو العقاب الأبدي، والتخلي الإلهي الأبدي، والعدم اللامتناهي. ولهذا كله بكل وجوهه معنىً هو السقوط من الله على كل الوجوه»[3].

وقبل أن يتقدم الكاتب في تفصيل هذين التحديدين للجنة والجحيم يتوقف قليلاً عند رأي الأغلبية الإسلامية وتصورها لهما:

«فأما عن الجنة الحقيقة والجحيم الحقيقي، فإن الأغلبية في العالم الإسلامي تعتقد أنهما موضعان خاصان يتكونان من جواهر ماديةٍ وأشياء هيولانية متنوعةٍ. وعلى هذا فإن الجنة حديقة شاسعة تزينها الأنهار والأشجار والحور العين والقصور والماء والحليب والعسل والخمرة ورغد من مختلف ألوان الطعام والشراب الذي يعدّون. وأما الجحيم فهاوية شاسعة العمق والطول والعرض مليئة أبداً بالسعير والعقارب والأفاعي المرعبة التي تلسع بالأسنان والأنياب. ومما يقال في الجحيم

---

(1) «التصورات» أو «روضة التسليم» - ترجمة «إيفانوف» - بومباي - 1950، من ص (52) حتى ص (63).
(2) المصدر السابق - ص (165) -(166).
(3) المصدر السابق - ص (53).

أن فيه سلاسل تحمّى في النار حتى تحمّر ثم تُعقد في عقدٍ عظمية يضارع حجم الواحدة مها حجم الجبال.

وعندما يُرمى بأهل الجحيم في النار يكتوون بعذابها لن يكون هناك فرق بين الحياة في هذا العالم والحياة [العقاب في][1] الآخرة إلا في أن الجنة ستكون في أعلى عليين وأن الجحيم سيكون في أسفل السافلين، وهذا فرق عظيم لا يستطيع أن يبلغه الإنسان لا بفكره ولا بخياله»[2].

والأصل في هذا التصور الذي يحمله المسلمون عن الجنة والجحيم هم الأنبياء وهم بما يطلقون عنهما من صفاتٍ إنما يراعون مقدرة العوام على الإدراك. فهم يرهبونهم بالجحيم المادي لكي يبتعدوا عن ارتكاب الشر، ويرغبونهم بالجنة المادية لكي يدفعوهم إلى فعل الخير:

«فما حدّث به الأنبياء عن الجنة والجحيم من أوصافٍ جسمانيةٍ كان يهدف إلى ملاءمة قدرات عقول البشر. وقد قيل كل هذا إما ترغيباً وإما ترهيباً كي يُدفع بالبشر العاديين إلى تنمية الميل نحو طاعة الله والإحجام عن ارتكاب المعاصي خوفاً من العقاب.

وأما الخواص فإنهم يعرفون أسرار كل هذه الحكايات وحقائقها، وإنما الأمر كما يقول المثل: «امشوا على خطوة أضعفكم». وعلى غرار الصياد الذي يرتدي ثياباً بلون الفريسة، عبر المصطفون عن إيمانهم ـ شكلياً وظاهرياً ـ بهذه الحكايات، وتصرفوا وفقاً لذلك كما ورد في القرآن: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾**[3] كي يجدّ العوام في الانكباب على الممارسات والطرائق والأحكام والشرائع سعياً وراء فضيلة النفس وكمالها.

---

(1) ما بين التقويستين المعقوفتين زيادة للتوضيح.
(2) المصدر السابق ـ ص (53).
(3) يبدو أن في النص خللاً أو أن الكاتب يستشهد بجزءٍ من الآية وحسب. «القرآن الكريم» ـ سورة «آل عمران» ـ الآية (130).

ولو أن المصطفين ـ الذين ليسوا في حاجة إلى التقيد بهذه الأحكام ـ قد تهاونوا بها، ولم يكابدوا أنفسهم محنة هذه القيود وآثارها، لما ترسخت شريعة هؤلاء الأنبياء أبداً، وما اكتملت قوة هذه الملّة على الإطلاق»[1].

فالجنة دنيا الثواب. والجحيم دنيا العقاب. ولكنه ليس للنعيم أسباب حسية ولا للعقاب. ولقد بيّنَ الكاتب السبب الذي جعل العامة تؤمن بالثواب المادي وبالعقاب المادي، وجعل الخاصة تتظاهر وحسب بهذا الإيمان. فالثواب والعقاب ينطويان في رأي الكاتب على بُعْدٍ روحاني. والجنة والجحيم ليسا إلا «تصوراً» بشرياً أو نتيجةً لهذا التصور البشري، فأما الجحيم الفعلي للروح فهو أن تكون سجينة التصور الذي بدأ حسياً واستمر حسياً؛ بدأ على مستوى المدارك الحسية وبقي على هذا المستوى. وأما جنة الروح فهي «التصور» الذي بدأ بالعلم العقلي وحافظ عليه. ويتضح هذان التحديدان أكثر في ما يلي:

«فإذا فارقت الروح الجسد ـ بعد أن كانت مندفعةً بكل السبل إلى تحصيل معرفة المعقولات دون أن تحجب ظلمةُ الحواس نور اختيارها ـ فإنها ستنعم دون انتهاءٍ بملذةٍ لا يخالطها عناء، وسعادةٍ لا يشوبها كدر، وحياةٍ لا يعترضها موت، وسوف يكون كل شيءٍ على ما تشتهيه. فأما إذا لم يكن للروح من شاغل إلا الملذات الحسية، وحيث إن حواسها ـ التي كانت وسيلتها في اجتناء ملذاتها الحسية ـ سوف تنُزع منها، فإنها ستبقى دون ريب في ظلمة خيالها الزائغ الضالّ، وستجري الأمور خلافاً لما تشتهيه وستكون كرجلٍ شبه ميتٍ مفقوء العينين مجدوع المنخرين مقطوع اللسان مبتور الأطراف إلى جانب أعضاء أخرى، يرقد خائراً لا هو بالميت ولا هو بالحي. فمجرد تصوره للملذات ـ التي لم يعد قادراً على التمتع بها ـ عن طريق أعضاء الجسم ـ يغمره ويسيطر عليه وينشأ عنده يأس أبدي ناشىء من التفكير بأنه لن يلتذّ بحياة الجسد ولا بتخيل المحسوسات. وسوف يصيبه، وهو في هذا الوضع غم كبير وشعور عظيم بالندم. ويتبيّن صدق المثل القائل، إن

---

(1) المصدر السابق ـ ص (53 -54).

أعمالكم ترتدُّ عليكم. وحتى لو تمنى أن يُسمح له بالعودة إلى العالم كي يقوم بما يجب عليه أن يقوم به فإنه لن يستجاب لأمانيه ولن يكون لخضوعه وتضرعه أية فائدة عملاً بما جاء في القرآن الكريم ﴿أو نُرَدُّ فنعمل غير الذي كنا نعمل...﴾[1]. وذلك هو الجحيم الحقيقي وقانا الله منه»[2].

«والجحيم الحقّ هو العقل المنكوس؛ أي العقل الذي يحيد صاحبه عن الإرادة الإلهية، فتنحدر معرفته بالتدريج من العقل إلى النفس فالوهم فالحسّ: «إن عقله ينظر في نفسه التي تنظر في وهمه الذي ينظر في الحواس، وهذه الأخيرة في الهاوية وبئس المصير»[3].

وأما الجنة الحقّة انطلاقاً من النظرة نفسها فإنها «العقل المستقيم؛ أي العقل الذي يجمّع صاحبه بالإرادة الإلهية، فترتفع معرفته بالتدريج من الحسّ إلى الوهم فالنفس فالعقل. وكما يقال في العربية؛ إنّ حواسه ترتفع إلى وهمه الذي يرتفع إلى نفسه التي ترتفع إلى عقله. وإنني لعلى يقين من أن المعرفة الحرة للعقل تتجه بإرادتها نحو مولاها»[4].

وأما ما قيل عن الجنان الطباق والجنة العليا، فالمقصود به الكمالات النسبية للنفس. وهذه الكمالات هي جزاؤها الذي تكسبه بنسبٍ متفاوتةٍ خلال رحلة العودة والاتحاد ثانيةً بمنبعها الأصيل. والمعاد إلى الله هو الكمال الذي لا كمال بعده؛ الثواب الذي لا ثواب أرفع منه، والجنة التي لا تعلو عليها جنة.

وفي نظام الجنان النسبية هذا، أو الكمالات النسبية تُعتبر الدرجة العليا جنةً بالنسبة إلى الدرجة الدنيا التي تُعتبر جحيماً بالنسبة إلى الدرجة العليا. وبهذا المعنى يُعتبر عالم التنزيل جحيماً بالنسبة إلى عالم التأويل، وأما مَن يغادر عالم التقية ـ

---

(1) القرآن الكريم ـ سورة «الأعراف» الآية رقم (51).
(2) «التصورات» ـ الترجمة الإنكليزية ـ المصدر السابق ـ ص (55).
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق ـ ص (56).

ويناسبه التنزيل ـ ويصل إلى عالم التمييز ـ ويناسبه التأويل ـ ويبحث عن المعنى الحقيقي للتنزيل ويظفر به فإنه يصبح واحداً من سكان الجنة. إن الكاتب وهو يدفع معتقدات الأغلبية الإسلامية في ما يتعلق بالطبيعة الحقيقية للجنة والجحيم، ويكشف عن المعنى الرمزي للجنان الطباق إنما يكشف لنا أيضاً عن المعنى الرمزي لما تحتويه الجنة:

«فأنهار الجنة الأربعة ـ في التنزيل ـ ماء ولبن وعسل وخمر. وهي في التأويل أربعة أنواعٍ من العلم تتناسب والقوى المختلفة للعقول الإنسانية. فأما الماء فيعني العلم البديهي الضروري العام[1] الموضوع في متناول الجميع ولا قيد عليه. وأما اللبن الذي يعني العلم النظري فيناسب الأطفال على وجه الخصوص؛ أي ذوي العقول الضعيفة، وأما العسل فيعني العلم التعليمي الذي يؤتى من منبعٍ موثوقٍ ولا يباح به إلا لنوعٍ واحدٍ من البشر هم أولئك الذين أقلعوا عن العلم العياني. وأما الخمرة فتعني المعرفة التي يرفدها العلم التأييدي وتناسب أصحاب المزاج المتين؛ هؤلاء الذين ابتعدوا عن طريق الزيغ ووصلوا إلى النهج المستقيم في التفكير ومنه إلى الوحدانية. وأمثالُ هؤلاء ليسوا في حاجةٍ إلى اللجوء بأفكارهم إلى أية تقية»[2].

«وأما حور الجنة العين فهي الأفكار التي تتبدّى في هوية المرء حالما شعر بالرغبة في ذلك. وهذا يعني أن كل ما يود إدراكه من لطائف المعقولات يظهر في هويته نفسه؛ أي (في نفسه وهي تفكر بطريقةٍ تحليلية). وهذا ما يضعه في حالةٍ دائمة من الغبطة والسعادة»[3].

ولا ينبغي أن نغفل أن الكاتب إنما يعرض مذهب القيامة بعدما طرأ عليه من تعديلاتٍ على يد «جلال الدين حسن». وهذا ما دفعه ـ وهو يشرح أنّ وصف الأنبياء للجنة والجحيم يتناسب ومقدرة العامة على الفهم ـ إلى أن يبيّن أن

---

(1) المعرفة التي لا تحتاج إلى وسائط.

(2) المصدر السابق ـ ص (165).

(3) المصدر السابق ـ ص (166).

المصطفين يعبرون عن إيمانهم بهذا الوصف حباً منهم لخير الجماعة.

ومن هذا المنطلق ذاته يشرح الكاتب نظريات الغلاة التي تقول إن الجنة شخص وإن الجحيم شخص، فيقول:

«وأما عن القول إن الجنة شخص والجحيم شخص فهناك تفسير مجمل وآخر تفصيليّ»[1] ثم يوضح رأيه في كل ذلك فحيث يقال إن الجنة شخص يكون المراد الشخص الشبيه بالجنة أي كاملاً بين مريدي الحقيقة. وحيث يقال إن الجحيم شخص يكون المراد الشخص الجهنمي أي الأسوأ بين مريدي الخطأ.

وفي الخلاصة نقول إن الكاتب وهو يتحدث عن الجنة والجحيم إنما يحرص على التوفيق بين مذهب القيامة وما طرأ عليه من تعديلٍ على يد «جلال الدين حسن». ولذا نراه يعتمد الحلّ الوسط، فهو من جهةٍ يفسر التنزيل بما يتلاءم ودعوة القيامة، ومن جهةٍ يفسر ما تبقى من مذهب الغلاة ـ وكان شائعاً خلال مرحلة القيامة ـ بما يتلاءم وروح الإصلاح الذي قام به «جلال الدين حسن».

إن وصف الجنة والجحيم في المذهب الفاطمي ومذهب القيامة بعد إصلاحه وقبله لا يتفق مع الوصف الذي يعطيه القرآن. فالوصف القرآني يؤخذ على أنه «ظاهر» يحجب باطناً هو المحتوى الحقيقي لهذين المفهومين.

وأما جنة «الصبّاح» التي يصفها «ماركو پاولو» وما يحفّ بها من أساطير حول القاتل الذي ينقاد بالحشيش لتنفيذ أمر الإمام أو الداعي بالقتل فإنها لا تشكل تفسيراً شافياً لـ «الإرهاب الفدائي». وربما وجب البحث عن مثل هذا التفسير في علاقة المتشيّع بالإمام. فإلى مفهوم «الإمامة».

---

(1) المصدر السابق ـ ص (59).

الفصل الثالث

مفهوم «الإمامة»

ومرةً أخرى نجد أنفسنا أمام الكتب الثلاثة السابقة، نستقي منها معلوماتٍ، ونغوص في أعماقها لإعادة بناء مفهوم «الإمامة» واقتفاء تطوره. وهذه الكتب هي «دعائم الإسلام» و«الهفت بابي بابا سيّدنا» و«التصورات».

أ ـ الإمامة في «دعائم الإسلام»

«روينا عن «أبي جعفر محمد بن علي» أنه قال: بني الإسلام على سبع دعائم:

1ـ الولاية وهي أفضلها، وبها وبالولي يوصل إلى معرفتها.

2ـ والطهارة.

3ـ والصلاة.

4ـ والزكاة.

5ـ والصوم.

6ـ والحج.

7ـ والجهاد.

فهذه دعائم الإسلام نذكرها إن شاء الله بعد ذكر الإيمان الذي لا يقبل الله تعالى عملاً إلا به، ولا يزكو عنده إلا مَنْ كان من أهله[1].

إنه جزء من المشروع الكبير الذي ينوي «القاضي النعمان» إنجازه في «دعائم

---

(1) دعائم الإسلام ـ ص (2).

الإسلام». ولما كانت الصلة التي تربط بين الولاية والإيمان شديدة الوثوق كان لا بد أن نعرض لما يقوله الكاتب في الإيمان ثم ننتقل إلى تفحص النصوص التي تتصل بالولاية من أجل استخلاص ما يمكن استخلاصه من تحديدٍ للعلاقة بين الإمام والمريد.

1- الإيمان:

يفتتح الكاتب حديثه عن الإيمان بقوله.

«روينا عن «جعفر بن محمد» أنه قال: الإيمان قولٌ باللسان، وتصديق بالجنان، وعمل بالأركان، وهذا الذي لا يصح غيره»[1].

ثم يردّ الكاتب على مَنْ يقولون إن الإيمان قول بلا عمل، كما يردّ على أولئك الذين يكتفون بالقول إنه قول وعمل فقط، ويخلص بعد ذلك إلى صحة ما جاء به الإمام الصادق وهو أن:

«الإيمان شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن الجنة حق والنار حق والبعث حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها والتصديق بأنبياء الله ورسله والأئمة ومعرفة إمام الزمان، والتصديق به، والتسليم لأمره، والعمل بما افترض الله تعالى على عباده العمل به، والانتهاء عما نهى عنه، وطاعة الإمام والقبول منه»[2].

والإيمان درجات، فهو إما أن يكون تاماً أو ناقصاً أو راجحاً.

ويختلف الإيمان عن الإسلام في أن «الإيمان ما كان في القلوب»[3]، وأما الإسلام فما «تنوكح عليه وورّث وحُقنت به الدماء»[4]. وفي ضوء هذا «يكون

---

(1) المصدر السابق ـ ص (3).
(2) المصدر السابق ـ ص (4).
(3) المصدر السابق ـ ص (12).
(4) المصدر السابق.

الرجل مسلماً غير مؤمن، ولا يكون مؤمناً إلا وهو مسلم»[1] .

وعن الإمام «علي» أنه قال: «أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يعرّفه الله نفسه فيقرّ له بالطاعة، وأن يعرّفه الله نبيه(صلع) فيقرّ له بالطاعة، وأن يعرّفه الله حجته في أرضه وشاهده على خلقه فيعتقد إمامته فيقرّ له بالطاعة»[2] .

ولعلنا نتبين من الحديث السابق إلحاحاً على أهمية الولاية كنا قد تبيّناه عند الكاتب مما أورده بشأن الإيمان فلئن كانت الولاية جزءاً لا يتجزأ من المذهب الإسماعيلي، إنها أولى دعائم الإسلام السبعة. فلنمضِ مع الكاتب في رحلته لاكتشاف حدود هذه الدعامة.

2ـ الولاية:

يقسم المؤلف كتاب «الولاية» إلى أقسام يخصص الأول والثاني منها للكلام على «الإيمان» ثم يخصص الأقسام الأخرى للكلام على «الولاية» بكل ما تأخذه من معان:

ـ ففي القسم الثالث «ذكر لولاية أمير المؤمنين «علي بن أبي طالب»» (ص) وعلى الأئمة من ولده الطاهرين. قال الله عز وجلّ: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ [المائدة: 55][3] .

فبهذه الآية ـ يقول الكاتب ـ فرض الله ولاية أولي الأمر على العباد، فلما لم يدروا ما هي «أمر الله نبيّه عليه السلام أن يفسّر لهم الولاية مثلما فسّر لهم الصلاة والزكاة والصوم والحج»[4] . . . «فصدع بأمر الله وقام بولاية أمير المؤمنين «علي ابن أبي طالب» (ع) يوم غدير خمّ ونادى لذلك: الصلاة جامعة، وأمر أن يبلّغ

---

(1) المصدر السابق ـ ص (13).
(2) المصدر السابق.
(3) «دعائم الإسلام» ـ ص (14).
(4) المصدر السابق ـ (15).

الشاهد الغائب، وكانت الفرائض ينزل منها شيء بعد شيء؛ تنزل الفريضة ثم تنزل الفريضة الأخرى، وكانت الولاية آخر الفرائض، فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿اليوم أكملتُ لكم دينكم وأتممتُ عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ [المائدة: 3][1].

ويخلص الكاتب من كل ما يقدمه من سوالف في هذا القسم إلى أن الله افترض ولاية «علي» (ص)، وأن «علياً» هو الشاهد الذي يتلو «محمداً»؛ إنه «شاهد على أمته وحجّة عليهم من بعده، وإمام مفترض الطّاعة، ووصيّه من بعده... (و) خليفته في أمته»[2].

- وفي القسم الرابع «ذكرٌ لولاية الأئمة من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وعليهم أجمعين. قال الله عزّ وجلّ: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: 59]»[3].

والكاتب يرى أن نزول هذه الآية إنما كان في ولاية الأئمة من أهل البيت:

«إن أولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم هم أهل البيت الذين آتاهم الله الإمامة دون خلقه جميعاً كما قال «أبو جعفر محمد بن علي».وقد أمر الله أن يؤدي الأول منهم إلى الإمام الذي يكون بعده الكتب والعلم والسلاح وأن يحكموا بالعدل. وقد فرض الله ولايتهم - كما رأينا - [النساء: 59] ووصفهم بالصادقين [التوبة: 119] والمؤمنين [التوبة: 105]، وبالأمة الوسط [التوبة: 105]. شهداءُ الله على خلقه وحججه في أرضه، مَنْ أطاعهم أطاع الله، ومن عصاهم عصى الله.رسول الله شهيد عليهم بما بلّغهم عن الله، وهم الشهداء على الناس، فمن صدق يوم القيامة صدّقوه، ومن كذب كذّبوه. هم الذين أوتوا العلم، وعندهم علم الكتاب. «علي» أولهم وأفضلهم وخيرهم بعد النبي (صلع). وفي كل زمانٍ إمام منهم يهدي العباد

(1) «دعائم الإسلام» - ص (15).
(2) المصدر السابق - ص (20).
(3) «دعائم الإسلام» - ص (20).

إلى ما جاء به رسول الله. . .»[1] .

والأئمة «هم الراسخون في العلم يعلمون التأويل كله»[2] . وما يرويه الكاتب عن «جعفر بن محمد» يعزز رأي «أبي جعفر محمد» في أن أولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم [النساء: 59] «هم الأئمة من أهل بيت رسول الله، جعلهم الله أهل العلم الذين يستنبطونه، ثم أوجب طاعتهم»[3] على المتقين.

وقد «قال رسول الله (صلع): مَنْ مات لا يعرف إمام دهره حياً مات ميتةً جاهلية»[4] . و«قال لعلي (ع): يا علي، أنت والأوصياء من ولدك أعراف الله بين الجنة والنار. لا يدخلها إلا مَنْ عرفكم وعرفتموه، ولا يدخل النار إلا مَنْ أنكركم وأنكرتموه»[5] . . . و«عن رسول الله(صلع) أنه قال: أُمرت بطاعة الله ربي، وأُمر الأئمة من أهل بيتي بطاعة الله وطاعتي، وأُمر الناسُ جميعاً دونهم بطاعة الله وطاعتي وطاعة الأئمة من أهل بيتي، فمَنْ تبعهم نجا ومَنْ تركهم هلك، ولا يتركهم إلا مارق»[6] .

. . . و«عن أبي ذرٍّ أنه قال: أحدّثكم بما سمعته من رسول الله (صلع)، سمعته يقول حين احتضر: إني تارك فيكم الثقلين؛ كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض كهاتين، وجمع بين إصبعيه المسبحتين من يديه وقرنهما وساوى بينهما وقال: ولا أقول كهاتين، وقرن بين إصبعيه الوسطى والمسبحة من يده اليمنى، لأن إحداهما تسبق الأخرى. ألا وإن مثلهما فيكم مثل سفينة نوح، مَنْ ركبها نجا ومن تركها غرق»[7] .

---

(1) «دعائم الإسلام» - ص (22).
(2) المصدر السابق.
(3) «دعائم الإسلام» - ص (24).
(4) المصدر السابق - ص (25).
(5) المصدر السابق.
(6) المصدر السابق - ص (27).
(7) المصدر السابق - ص (28).

- وفي القسم الخامس «ذكر إيجاب الصلاة على «محمد» وعلى آل «محمد» صلى الله عليه وعليهم أجمعين، وأنهم أهل بيته، وانتقال الإمامة فيهم، والبيان على أنهم أمّةُ «محمد» صلى الله عليه وعليهم. قال الله عزّ وجلّ ﴿إن الله وملائكته يصلّون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً﴾ [الأحزاب: 56]. وروينا عن رسول الله (صلع) أن قوماً من أصحابه سألوه عند نزول هذه الآية عليه فقالوا: يا رسول الله، قد علمنا كيف نسلّم عليك؛ فكيف نصلي عليك؟ فقال: تقولون: أللهم صلّ على «محمد» وعلى آل «محمد» كما صليت على «إبراهيم» وعلى آل «إبراهيم» إنك حميد مجيد»[1].

ويرى الكاتب أن آل «محمد» - الذين اختصهم الله بهذه الفضيلة وجعلها الله عزّ وجلّ من الدلائل على إمامتهم ووجوب طاعتهم - هم أهل بيت «محمد»، وإن صدقت العامة في قولها إن المؤمنين من المسلمين «هم آل محمد»، وإن لم يناسبوه، وذلكم لقيامهم بشرائط القرآن، لا على أنهم آل «محمد» الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً»[2].

ويضاعف الكاتب الأدلة على أن آل «محمد» الذين افترض الله الصلاة عليهم هم أهل بيته خاصةً دون غيرهم، وأن أمة «محمد» التي يرد ذكرها في مختلف الآيات القرآنية إنما يُراد بها أهل بيت «محمد».

وفي قوله تعالى: ﴿والسابقون السابقون أولئك هم المقرّبون﴾ [الواقعة: 15] دليل - في رأي الكاتب - على أن الإمامة تنتقل من السابق إلى الذي يليه: «فكان «علي» (ع) أولى بالإمامة من «الحسن» و«الحسين» لأنه السابق، فلما قُبض كان «الحسن» (ع) أولى بالإمامة من «الحسين» بحجة السبق، وذلك قوله: والسابقون السابقون. فكان «الحسن» أسبق من «الحسين» وأولى بالإمامة. فلما حضرت «الحسنَ» الوفاةُ لم يجز أن يجعلها في ولده وأخوه نظيرهُ في التطهير، وله بذلك

(1) «دعائم الإسلام» - ص (29).
(2) المصدر السابق.

وبالسبق فضيلة على ولد «الحسن» فصارت إليه. فلما حضرت «الحسين» الوفاةُ لم يجزْ أن يردها إلى ولد أخيه دون ولده لقول الله عزّ وجلّ ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾ [الأنفال: 75][1] فكان ولده أقرب إليه رحماً من ولد أخيه، وكانوا أولى بها.

- وأما القسم السادس ففي ذكر البيان «بالتوقيف على الأئمة من آل «محمد» صلى الله عليه وعليهم أجمعين».

وهكذا بعد أن فنّد الكاتب آراء الذين يختلفون معه في تثبيت الإمامة يقول: «لو سألونا كيف يكون عقد الإمامة؟ قلنا لهم، بما لا يدفعه أحد منكم ولا من غيركم: إنها بالنصّ والتوقيف الذي لا تدخل على القائل به حجة ولا تلزمه معه لخصمه علّة»[2].

والدليل على ذلك أنه «قد ذكرنا توقيف رسول الله (صلع) الناس على إمامة «علي» (ص) ونصبه إياه، وكذلك فعل «علي» بـ «الحسن»، و«الحسن» بـ «الحسين» و«الحسين» بـ «علي بن الحسين»، و«علي بن الحسين» بـ «محمد بن علي»، و«محمد بن علي» بـ «جعفر بن محمد»، وكذلك من بعدهم من الأئمة إماماً إماماً بعده...»[3].

فالإمامة تكون «بنصّ وتوقيفٍ من نبي إلى إمام» يكون وصيّه. و«يبشّر النبي بالنبي يأتي بعده... ويؤدي ذلك الأئمة بعضهم إلى بعض، ويوقفون عليه أتباعهم إلى ظهور ذلك النبي... وكذلك نصُّ الأئمة يوقف كل إمامٍ على الإمام بعده»[4].

وينتهي الكاتب بالقول في النّبوة والإمامة بالتوقيف والبيان.

---

(1) «دعائم الإسلام» - ص (36).
(2) المصدر السابق - ص (43).
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق.

ـ وأما القسم السابع «فذكر لمنازل الأئمة صلوات الله عليهم، وأحوالهم وتبرّيهم ممنْ وضعهم بغير مواضعهم وتكفيرهم مَنْ ألحد فيهم».

ففي هذا القسم يردُّ الكاتب على الغلاة مبيّناً أن: «أئمة الهدى صلوات الله عليهم ورحمته وبركاته خلق الله جل جلاله، وعباد مصطفون من عباده، افترض طاعة كل منهم على أهل عصره، وأوجب عليهم التسليم لأمره، وجعلهم هداة خلقه إليه، وأدلاء عباده عليه. وقرن طاعتهم في كتابه بطاعته وطاعة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله. وهم حجج الله على خلقه وخلفاؤه في أرضه، ليسوا كما زعم الضالون المفترون بآلهةٍ غير مربوبين، ولا بأنبياء مرسلين، ولا يوحى إليهم كما يوحى إلى النبيين، ولا يعلمون الغيب الذي حجبه الله عن خلقه»[1] . . . «ولما كان أولياء الله الأئمة الطاهرون حجج الله التي احتجّ بها على خلقه، وأبواب رحمته التي فتح لعباده، وأسباب النجاة التي سبَّب لأوليائه وأهل طاعته ومن لا تقُبل الأعمال إلا بطاعتهم، ولا يُجازى بالطاعة إلا مَنْ تولاّهم وصدّقهم دون مَنْ عاداهم وعصاهم ونصب لهم، كان الشيطان أشدَّ عداوةً لأوليائهم وأهل طاعتهم ليستزّلهم كما استزلّ أبويهم من قبل فاستزلّ كثيراً منهم. . . وقَصَد كلّ امرىء منهم من حيث يجد السبيل إليه. . . ومَنْ كان قد برع في العلم وبلغ حدود الفهم، ولم يستطع أن يستزلّه إلى ما استزلّ به مَنْ تقدّم ذكره، استزلّه وخدعه. . . فزيَّن له زخرف التأويل ونمّق له قول الأباطيل، وأغراه بالفكرة في تعظيم شأنهم. . . وأكد له الدلائل على أنهم آلهة غير مربوبين أو أنبياء مرسلون»[2] .

ثم يأتي الكاتب فيما يلي من النص على أقوال الغلاة في تأليه الأئمة لُيظهر للقارىء كيف تبرّأ الأئمة من أقوالهم وأفعالهم.

هكذا يذكر الكاتب كيف أن «علياً» أمر بحرق الغلاة الذين قالوا بألوهيته، وكيف أن «أبا جعفر» ـ الذي لم يكن له سلطان فيقتل الذين ألحدوا فيه ـ قد لعن

(1) المصدر السابق ـ ص (45 -46).
(2) المصدر السابق ـ ص (47).

«المغيرة» عندما ادّعى النبوة وقال بألوهية «أبي جعفر»، كما لعن أصحابه وتبرأ منهم ومنه، ومن أقوالهم وأقواله. وأما «جعفر بن محمد» فإنه لما بلغه قول «أبي الخطاب» بألوهيته «لعنه وتبرأ منه وجمع أصحابه فعرّفهم ذلك وكتب إلى البلدان بالبراءة منه وباللعنة عليه»[1]. وقال في مَنْ ادّعى أن مَنْ عرف الإمام حلّ له كل مُحّرم، وفي مَنْ اطّرح الظاهر بحجة معرفة الباطن «هو عندي مشرك بالله بَيّنُ الشرك»[2]... «وإنما جُعل الظاهر دليلاً على الباطن والباطن دليلاً على الظاهر يؤكد بعضه بعضاً ويشدّه ويقوّيه ويؤيده»[3]... «والطاعات مفروض على العباد إقامتها ظاهرها وباطنها»[4]. وأما قول الغلاة «إنما الدين المعرفة، فإذا عرفت الإمام فاعمل ما شئت»[5] فرأي «جعفر بن محمد» فيه «اعرف الإمام واعمل ما شئت من الطاعة فإنها مقبولة منك»[6].

- وأما القسم الثامن فـ «ذكرٌ لوصايا الأئمة صلوات الله عليهم أولياءهم ووصفهم إياهم معرفتهم لهم»[7].

والعنوان كافٍ للدلالة على المحتوى الذي لن نقوم بعرضه لأنه لا يضيف جديداً في ما يتعلق بموضوع الولاية.

- وأما القسم التاسع ففي «ذكر مودّة الأئمة من آل «محمد»» صلى الله عليه وعليهم أجمعين، والرغائب في موالاتهم[8]: «قال الله عزّ وجلّ: ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾ [الشورى: 42][9]».. و«رووا عن «ابن عباس»

---

(1) المصدر السابق - ص (50).
(2) المصدر السابق - ص (52).
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق - ص (53).
(5) المصدر السابق.
(6) المصدر السابق.
(7) المصدر السابق - ص (56).
(8) المصدر السابق - ص (67).
(9) «دعائم الإسلام».

أن الله عزّ وجل لما أنزل هذه الآية قال الناس لرسول الله (صلع): يا رسول الله، مَنْ هؤلاء الذي نودّهم؟ قال: علي وفاطمة وولدها»[1] . وهذه المودة «فريضة من الله على العباد لـ «محمد» (صلع) في أهل بيته»[2] .

ويردّ الكاتب على كل من رأى رأياً آخر في تفسير كلمة «القربى» الواردة في هذه الآية، ثم يعدّد النصوص التي تحمل ترغيباً للمسلمين في مودّة أهل البيت: «فعن «أبي عبد الله جعفر بن محمد» (ص) أنه قال: ألا أخبركم بالحسنة التي مَنْ جاء بها أمِنَ مِنْ فزعٍ يوم القيامة، والسيئة التي مَنْ جاء بها كبّه الله لوجهه في النار؟ قالوا: بلى يا ابن رسول الله. قال: الحسنة حبنا والسيئة بغضنا»[3] . . . وعن «أبي جعفر محمد بن علي» (ص). . . قال: نعم، ما أحبنّا عبد إلا حشره الله معنا»[4] . وعنه (ع) أيضاً أنه قال: «أنفع ما يكون حبُّ «علي» لكم إذا بلغَت النفس الحلقوم»[5] .

وفي نهاية القسم يذكر الكاتب من الشواهد ما يربط بين الجنة وحبّ الأئمة، وكيف يُسقط الله وملائكته الذنوب عمن يحب الأئمة دون سائر البشر.

ـ وأما القسم العاشر ففي «ذكر الرغائب في العلم والحضّ عليه وفضائل طالبيه»[6] . والكاتب هنا كما رأيناه هناك يخصّ بالذكر أهل البيت و«فضيلة الأخذ عنهم والتعليم منهم وممن قام بالعلم بأمرهم»[7] فالأئمة الطاهرون من أهل بيت رسول الله (صلع) هم «أهل العلم الذين استودعهم الله عزّ وجلّ إياه، وفضّلهم به، وخصّهم بنوره، وجعلهم حفظته وخزنته والمستحفظين عليه والقائمين به والمؤدين

---

(1) «دعائم الإسلام» ـ ص (68).
(2) «دعائم الإسلام» ـ ص (68).
(3) «دعائم الإسلام» ـ ص (71).
(4) «دعائم الإسلام» ـ ص (72).
(5) «دعائم الإسلام».
(6) «دعائم الإسلام» ـ ص (79).
(7) «دعائم الإسلام».

له»[1].

ـ وأما القسم الحادي عشر ففي «ذكر مَنْ يجب أن يؤخذ عنه العلم ومَنْ يرغب عنه ويرفض قوله»[2]. فـ «الذي يجب قبوله وتعلمه ونقله من العلم ما جاء عن الأئمة من آل «محمد» (صلع) لا ما يؤخذ عن المنسوبين إلى العلم من العامة المحدثين المبتدعين»[3]، وذلك بسبب جهلهم الذي يفيض الكاتب في الكلام عليه.

ب ـ الإمامة في «الهفت بابي بابا سيّدنا»

ربما كان من الضروري أن نذكّر القارىء بانتماء هذا الكتاب إلى مرحلة «القيامة الكبرى» أو «قيامة القيامات». وقد كان من شأن ذلك أن يعيد النظر في تحديد مكانة الإمام، مما أفضى بدوره إلى إعادة النظر في تحديد العلاقة بين الإمام والمريد: «وقائم القيامة ـ على ذكره السجود والتسبيح ـ يظهر كل سبعة آلاف سنة. وعندما يظهر سبع مرات تكون السابعة قيامة القيامات»[4].

ولئن كانت قيامة القيامات سابعها، إن القيامة هي الدور الذي يظهر فيه القائم ليرفع خاتم التقية ويلغي الظاهر ويعطل الشرائع ويقيم الحقيقة أو الباطن. فهي دور كشف بالمقابلة مع دور الستر على حدّ تعبير «الطوسي».

وتوضح الفصول الثلاثة الأولى من كتاب «الهفت بابي بابا سيدنا» طبيعة قائم القيامة.

ـ ففي الفصل الأول ـ ويدور حول معرفة الخالق ـ يقسّم الكاتب البشر ـ انطلاقاً من معرفتهم أو عدم معرفتهم بالخالق ـ إلى قسمين؛ فأما الذين يجهلون الخالق فإنهم كفار مشركون في ضلال مبين. وأما الذين يعرفونه فهم إسماعيلية «آل

---

(1) «دعائم الإسلام».
(2) المصدر السابق ـ ص (84).
(3) المصدر السابق.
(4) « Appendix, I », P.322.

ـ مُوت» ويشكلون الفرقة «الناجية» «لأن قداسة مولانا حفظ عباده من الضلال بفضله وكرم وجوده. وأما أفراد هذه الجماعة الناجية؛ رجالُ القائم ومحقّو الزمان فقد تعلقوا بأذيال صاحب زمانهم علّهم يكونون بقائم القيامة ـ على ذكره السجود والتقديس ـ ناجين أبداً»(1) .

ومن الجدير بالملاحظة أن كل هذه الأسماء «مولانا» و«صاحب الزمان» و«قائم القيامة» تعيد إلى «الحسن على ذكره السلام». وجدير بالملاحظة أيضاً أن اسم «مولانا» مشترك بين الله و«الحسن» في هذا النص.

وأما التعلق بأذيال المولى فإنه يعني أن يسلّم المرء أمره لله، ولله وحده.

فإسماعيلية القيامة هي الفرقة الناجية ـ في رأي الكاتب ـ لأنها اعترفت بوجود المولى في شخص قائم القيامة(الحسن على ذكره السلام)؛ الإله الذي ظهر في صورته البشرية.

ولما كان تعريف القائم على هذا النحو في حاجةٍ إلى توضيح، فإن الكاتب يخصص الفصل الثاني لهذه المسألة.

ـ ففي هذا الفصل يبين الكاتب «أن العليّ العظيم قد ظهر في هذا العالم منذ الأزل على صورته الخاصة به، وأنه كرّم الإنسان إذ خلقه على هذه الصورة، وأن الأنبياء والأولياء كافةً، تعرفوا إلى بشرٍ هو العلي العظيم بين البشر في صورة البشر»(2) . والكاتب يستخدم أسلوب التدرج في بيان مايريد بيانه. ففي خطوةٍ أولى يركز على أن الصورة البشرية هي صورة الإله الخاصة به. وأدلّته على ذلك أن الله خلق «آدم» و«نوحاً» على صورته، وأن اسم «مولانا» الذي يختص به الله يُطلق أيضاً على الإمام، وأن الله يُسمى إماماً.

وبعد أن «بيّن» الكاتب كيف أن الله قد ظهر في هذا العالم منذ الأزل في صورة

(1) ibid,P.283.
(2) ibid,p.284.

الإنسان التي هي صورته الخاصة به، ينتقل خطوةً أخرى ليبين أن العباد كانوا في دور الشريعة وتحت حكم الظاهر، ولم تكن لهم معرفة بعلم الباطن مما نتج عنه أنهم كانوا عاجزين عن التعرف على الله في ظهوره الإنساني، وذلك ماعدا الأنبياء الذين كان بإمكانهم أن يبلغوا الحقيقة: «قال«محمد»: رأيتُ الله على «عرفات» راكباً جملاً، وعلى رأسه رداءٌ من المخمل الأبيض»[1].

ويضيف الكاتب «أن كل الآخرين تحدثوا عن بشرٍ وذكروه بالخير»[2]. وفي خطوة ثالثةٍ يبين الكاتب كيف ظهر الله في هذا العالم في صورته البشرية في أدوار «آدم» و«نوح» و«إبراهيم» و«يسوع» و«محمد». ثم يأتي على أسماء الشخوص الذين مثلوا الظهورات المختلفة للإله في كل هذه الأدوار. وعلى الرغم من أنه لم يكن في مقدور البشر أن يتعرفوا عليه لأنهم كانوا تحت حكم الظاهر، فإنهم كانوا ينتظرون ظهوره في القيامة ليرفع خاتم التقية ويكشف باطن الشريعة؛ أي الحقيقة.

وبعد أن برهن الكاتب ـ في ما يرى ـ على أن قائم القيامة هو الله الذي يظهر بين البشر في صورة البشر يمضي قدماً ليثبت أن «الحسن على ذكره السلام» هو قائم القيامة، والله الظاهر في هذا العالم في صورته الخاصة به. وهذا مايشكل الفصل الثالث.

ـ ففي هذا الفصل يسعى الكاتب إلى الإجابة على السؤال التالي: مَنْ هو قائم القيامة في تلك الفترة؟ مااسمه؟ وماموطن إقامته؟[3]؟.

ومن المعروف ـ يقول الكاتب ـ أن قائم القيامة في دور «محمد» هو «علي بن أبي طالب». وهذا ماذكره ـ على حدِّ زعمه ـ «محمد»(ص)، وكان «سلمان» و«عبد الله بن سبأ» على معرفة به، كما أومأ «علي» إليه إيماءةً لايجوز أن يفهمها إلا الخاصة.

---

(1) ibid,P.286.

(2) ibid.

(3) ibid,P.293.

وأما إعلان القيامة في «ألَ ـ مُوت» في عام(1164م) على يد «الحسن على ذكره السلام» فإنه لايتناقض ـ في رأي الكاتب ـ مع ذلك. فالأئمة كلهم واحد هو الإمام «علي»:

«فمولانا «علي» ـ تبارك ـ فوق كل الأئمة. وهو الذي ليس له مبدأ ولا معاد ولا بداية ولا نهاية. ولكن البشر يرونه ابناً حيناً وحيناً حفيداً، عجوزاً حيناً وحيناً فتىً، طفلاً حيناً وحيناً جنيناً، ملكاً حيناً وحيناً متسولاً، غنياً حيناً وحيناً معدماً، مالكاً حيناً وحيناً معوزاً، مظلوماً حيناً وحيناً غفوراً وحيناً رحيماً. . . . وهو يظهر في صورة إمام الزمان اليوم وغداً. ومنذ آلاف السنين كان له مثيل، ولابدَّ أن يكون الآن، وإنه كائن وسوف يكون. وهؤلاء كلهم ظهورات له، وهو يظهر كمجموع هؤلاء على مرّ الزمان. وأما بالنسبة إلى المكان فإنه(يظهر) مرةً في الشرق وأخرى في الغرب، تارةً في الجنوب وأخرى في الشمال، طوراً في هذه المدينة وآخر في تلك. وما هؤلاء جميعاً إلا شخص واحد هو الذي يراه الناس»(1) .

فإعلان «محمد» أنّ «علياً» قائم القيامة لايتعارض في شيء مع إقامة «الحسن على ذكره السلام» القيامة الكبرى. فالأئمة الذين تتالوا في الزمان والمكان ليسوا إلا ظهورات مختلفةً للقائم أو الإله المؤنْسَنْ.

ولما لم يكن الأئمة إلا الظهورات المختلفة لقائم القيامة في دور الشريعة(وهو دور شريعة «محمد» كما يبين النص)، ولما لم يكن قائمو القيامة ـ سواء منهم من سبق دور «محمد» أو رافقه ـ إلا صوراً مختلفة ظهر فيها الإله في العالم في دور «آدم»، فإننا نخلص من ذلك إلى أن الآئمة ليسوا إلا ظهورات الإله، أو الصور التي يتجلى فيها عندما يتجلى في هذا العالم في صورة البشر التي هي صورته الخاصة به.

فإذا كان مذهب القيامة الإسماعيلي يؤلّه الإمام، فما هي العلاقة بين الإمام

---

(1) ibid,P.295.

ومريديه؟.

في القول «إن الإله يتجلى ـ في العالم ـ في صورة بشر» تفسيران. وكلاهما يتحدد بالوجهة التي ننظر منها إليه. فهناك وجهة النظر النسبية، وهناك وجهة نظر الحقيقة.

والذي يأخذ بالنظرة النسبية يرى أن الصورة البشرية هي صورة الإنسان، وأن الإله ظهر في صورة الإنسان. وأما الذي يأخذ بالنظرة الحقيقية فإنه يدرك أن الصورة التي يظهر فيها الإنسان هي صورة الإله، وأن الإله ميَّز الإنسان حين خلقه على صورته الخاصة به. ولقد ميزه بذلك ليستطيع ـ وهو في هذه الصورة ـ الوصول إلى جوهر الإله أي معرفته: «فالمولى عظَّم الإنسان وكرّمه. إنه لمن يرى بعينٍ نسبيةٍ قد ظهر في هذه الصورة الخاصة كي يمكّنه من الوصول ـ في الحقيقة إلى جوهره. فالهدف الإلهي من الخلق بكامله أن يصل الإنسان(من دون الخلق) إلى ذلك»[1] .

وهكذا فإن على المريدين أن يتوصلوا إلى الجوهر الإلهي؛ أي معرفة الإله. تلك هي طبيعة العلاقة التي تربط التابع بالإمام قائم القيامة وظهور الإله في العالم.

على أن المرء لايستطيع الوصول إلى معرفة الله لا في ملكوت التضاد ولا في ملكوت التراتب. إنها لاتتحقق إلا في ملكوت الوحدة. وهنا يبين الكاتب رأيه على النحو التالي: «إن أهل التضاد جماعة لاترى الله العلي العظيم ولن تراه. إنهم يرون أنفسهم ويكتفون بالمخاوف والظنون»[2] ... وهذه المعرفة «لاتتحقق أبداً في ملكوت التضاد لأن ملكوت التضاد كفر، وفي الكفر لاتكتمل الأمور»[3] ... «وأما أهل التراتب فجماعة ترى العلي العظيم ولكنها ترى نفسها وتبتغي نفسها»[4]

---

(1) ibid,P.313.
(2) ibid.P.315.
(3) ibid.
(4) ibid.P.316.

مما يحول بينها وبين معرفة الله «لأن ملكوت التراتب هو أيضاً ملكوت الشرك»[1] .

وأما أهل الوحدة «فجماعة تراه هو، وتبتغيه هو، وتدعوه هو، ولاترى نفسها أبداً ولا تبتغي نفسها أبداً»[2] . وفي هذا الملكوت وحسب تكون معرفة الله ممكنة «فعندما يصلون إلى عالم الوحدة؛ العالم الخاص به، يعرفون أنفسهم، ويعرفون مولاهم، وكلّ الكائنات والموجودات»[3] .

ومعرفة الله تعني فناء الفرد في الجوهر الإلهي. وللوصول إلى هذه المعرفة ينبغي «أن يثابر المؤمن ويجاهد إلى أن يخرج من ملكوت التضاد الذي هو ملكوت الكفر، ويصل إلى ملكوت التراتب، ثم يجاهد إلى أن يخرج من ملكوت التراتب الذي هو ملكوت الشرك والنفاق، ويصل إلى ملكوت الوحدة الذي هو ملكوت الحقيقة ووحدانية مولانا. وعندها يصبح حراً ومن الناجين»[4] .

وفي الخلاصة نقول إن علاقة المريد بالإمام هي علاقة الإنسان بربه. فهل تتسع كلمة «الطاعة» بمفردها للتعبير عن نفي الذات والفناء في الإله؟.

جـ ـ الإمامة في «تصورات» «الطوسي»

ينتمي هذا الكتاب إلى المرحلة التي أصدر فيها الإمام أمره بالتقية. وهذا مايفسّر لنا تصريح الكاتب منذ البداية أنه لن يكشف «إلا الأفكار التي يعود وجودها إلى النظر الرحيم للإمام ـ على ذكره السلام»[5] ؛ يعني تلك التي سمح الإمام بنشرها.

وللإمامة في مذهب الكاتب أهمية توازي إن لم تكن تفوق تلك التي كانت لها

---

(1) ibid.P.315.
(2) ibid.P.316.
(3) ibid.P.315.
(4) ibid.P.316.
(5) كتاب «التصورات» ـ ص(127).

في المذهب الفاطمي؛ فعلى الرغم من أنها كانت تعد أنبل دعائم الإسلام السبعة في المذهب الفاطمي إنها أكثر أهمية في مذهب الكاتب نظراً لتطور مكانة الإمام. فلقد أضحت الإمامة بعد هذا التطور أبدية لايشوبها فساد ولايتخللها انقطاع.

«فلئن كانت الإمامة تامةً(ـ وهذا مايفترضه الكاتب ويحاول إقامة الدليل عليه ـ) إنها لن تفسد أبداً ولن تنقطع، فلا إمام بلا إمامة ولا إمامة من دون إمام»[1] .

وقد «جعل الله الإمام محور السماوات وقطب الأرض كي يبقى به ـ على حاله ـ كلٌ متحركٍ وكلٌ ساكن. فدوام شخص العالم وروحه مرتبط بدوام شخص الإمام وروحه. و«الأرض إذا ما بقيت ولو ليومٍ واحدٍ من غير إمام تهلك ويهلك كلُّ ساكنيها». والإمام ليس في حاجةٍ إلى الطبيعة المادية أو الطبيعة الروحانية ولكنهما خُلقتا لتكونا في حاجةٍ إليه»[2] .

وقبل أن نبدأ بتحليل مفهوم الإمامة عند «الطوسي» نتوقف معه قليلاً عند بعض الملاحظات التي يبديها حول اسمي «وصيّ» و«قائم».

فالوصي هو الإمام الذي يأتي في مرحلة النبوة، أو كما يقول «الطوسي» «إنه يظهر في شكل وصيٍ لهذا النبي»[3] ، حيث يودعه النبي علمه النبويّ. وأما عن اسم «القائم» فإننا نستطيع أن نجد عند الكاتب أنّ «الإمام والقائم ـ في معناهما الديني ـ واحد، ولكن اسم «القائم» يُطلق عادةً على الإمام الذي يهيمن على الشريعة بشكلٍ أكبر»[4] .

ويتخذ الكاتب موقفاً وسطاً بين المذهب الفاطمي الذي يكفّر الغلاة بسبب تأليههم الإمام، ومذهب القيامة الذي يرى في الإمام إلهاً يظهر في العالم في صورةٍ بشريةٍ هي صورته الخاصة به. فالكاتب لايؤله الإمام ولكنه يذهب إلى أنه ذو طبيعةٍ

---

(1) كتاب «التصورات»ـ ص(134).
(2) كتاب «التصورات»ـ ص(128).
(3) المصدر السابق ـ ص(150).
(4) المصدر السابق ـ ص(138).

إلهية، وأن الله وهبه «رداء الألوهية»، وأنه «أضفى عليه وحدانيته مسبغاً عليه بذلك وإلى الأبد ألوهيته، ومنحه بعضاً من أسمائه وصفاته التي يتجلى بها. وهذا مايُظهر أنوار هذا الاسم وآثار هذه الصفات. فكلمته(أي الإمام) هي كلمة الله، وأفعاله هي أفعال الله، وأمره وكلمته وتدبيره ورغبته وعلمه وقدرته ومرآة ويده وسمعه وبصره كل ذلك هو الذي لله. وهكذا فإن في وسعه أن يقول: إنما نحن(أي الأئمة) أسماء الله الحسنى وصفاته العليا. وهذا يعني: أنا اسم الله الأعظم وصفاته العظمى معينةً ومشخّصة. «لقد عرفتُ الله قبل أن تُخلق السماوات والأرض. إن لنا من المكانة عند الله مايجعلنا إياه عندما نكون معه»(أي نحن من جوهر الله). «أنا الذي يرفع السماوات ويدحو الأرض. أنا الأول والآخر. أنا الظاهر والباطن، وعندي علم كل شيء»[1].

«قال «علي» وصيُّ «محمد»: «أنا وجه الله الذي سمّاه هو. أنا جهة الله التي أُمرتم أن تتوجهوا نحوها سواء صلّيتم طلباً للمغفرة أو توبةً عن آثامكم. أنا مالك العرش الأعظم. أنا سرّ الله. أنا وجه الله. أنا يد الله. أنا وجهة الله التي قال عنها الله إنكم كفرتم بها. فهل مِنْ تائب؟ إنني أقبل توبته. هل من مستغفرٍ؟ إنني أغفر له»[2].

والإمام هو اسم الله الذي يستعمله أخصُّ الخاصة للدلالة عليه: «فأخصُّ الخاصة ـ وفقاً لمبدأ التنزيه؛ أي عدم وصف الخالق بالصفات الخاصة بالعالم المخلوق ـ يستعملون الأسماء المكررة بكثرةٍ وفي طليعتها هذا الاسم الذي ينتمي إلى الوجود الذي يكون فيه الاسم وصاحبه واحداً؛ الوجود المطلق الحرّ من الصفات وما يخلقها.. وهذا الاسم هو أعظم اسمٍ متجلٍّ مُشخصٍ؛ هو الذي يقول: نحن أسماء الله الحسنى. نحن صفاته العليا. بنا يُعرف الله، وبنا يُعبد، وبنا يطاع، ويُؤَلّه. فقلْ لكلّ مَنْ يريد أن يلفظ الاسم الحقيقي لله تعالى، وأن يعرفه به: اعرفْ

---

(1) المصدر السابق ـ ص(129).
(2) المصدر السابق ـ ص(171).

مَنْ يدعو ويدّعي أنه هذا الاسم، ومَنْ أوكلتْ إليه وحده هذه الادعاءات وهذه الدعوة»[1] .

«إن إحدى صفات عظمة الإمام أنه المولى الذي - برغبته - يظهر إلى الوجود ماكان معدوماً، والذي - بمعرفته - يصبح غيرُ الممكن واجباً»[2] .

ولما كان الإمام ذا طبيعةٍ إلهية، وكان «مَظْهر الكلمة العليا»[3] حيث لايبلغه الفكر الإنساني ولا الخيال، ولاتحدُّه التعريفات الإيجابية ولا السلبية، فإن الإشكالية التي تطرح نفسها على الكاتب هي إشكالية معرفة الإمام. فالقول إن معرفة الإمام مستعصية على البشر لايخلو من الكفر إضافةً إلى أنه يتضمّن بطلان الحديث القائل: «إن معرفة الله أن يتعرّف الناس في كل حقبةٍ إمامهم الذي تجب عليهم طاعته وجوباً»[4] . والقول إن في وسع الناس جميعاً أن يعرفوا الإمام لايخلو من الشرك، لأنه يعني أن الإمام موضع معرفةٍ لحواس كل فردٍ، وأنه يمكن لكل فردٍ إدراكه في جوهره الحقيقي.

«فمعرفة الإمام - كإمام - غير متيسرةٍ للبشر العاديين الذين يُعتبرون الوجه المقابل له. وذلك أنه لا العقل ولا الحواس قادرة على أن تطلّ على معرفة الذات والطبيعة الحقيقية لصفاته. وأما معرفته كإنسانٍ - في طبيعته البشرية - فأمر ممكن»[5] . وهذه المعرفة موزعة في أربعة أنواع كيلا يُحرم أحد من نوع المعرفة الذي يلائمه واضعين في الحسبان المكانة التي يحتلها في الوجود.

*«فأما النوع الأول فهو معرفة الإمام بحسب طبيعته المادية. وفي هذا النوع يمكن أن يكون للدوابّ نصيب. كما يمكن أن يحظى بها حتى أعداء الإمام. وأما

(1) المصدر السابق - ص(160.159).
(2) المصدر السابق - ص(127).
(3) المصدر السابق - ص(128).
(4) المصدر السابق.
(5) المصدر السابق.

المؤمنون فكيف يمكنهم إذا أرادوا السجود أمام الإمام أن يعرفوا ـ من دون هذا النوع ـ أمام مَنْ يسجدون ويضعون جباههم على الأرض؟.

* وأما النوع الثاني فهو معرفة أسمائه العامة، ونسبه الجسماني. وهذه المعرفة يمكن أن يحصل عليها الذين يتّبعون الهدى كما يمكن أن يحصل عليها الذين يتّبعون الضلال؛ فهي معروضة للمؤمنين كما هي معروضة للمنافقين. ولو لم يكن هذا النوع من المعرفة في متناول المؤمنين لما عرفوا من يذكرون في صلواتهم وإلى مَنْ يوجهون ابتهالاتهم من أجل أن يستجيب لهم صلوات استغفارهم لذنوبهم.

* وأما النوع الثالث فهو الاعتراف بإمامته، والإيمان به، والتسليم له. وفي هذا النوع من المعرفة يقع التمييز الكامل بين أتباع الهدى وأتباع الضلال، فيبتعد الأخيار كلياً عن أهل الباطل والأشرار، وينضمون ـ بتوليهم سبيل الإمام ـ إلى جماعة أئمة الحق.

*ـ وأما النوع الرابع فهو معرفة ذات الإمام من خلال حقيقة صفاته. وهذا النوع يمكن للمرء بلوغه عن طريق تنزيه فكرة الإمام وتقديسها منسلخاً بشكلٍ كاملٍ عن كافة أشكال المعرفة الأخرى.

وحتى النفوس القدّوسة هنا، والعقول المستنيرة، فإنها لاتستطيع ـ وهي تتملى النور الخالص ـ أن تنظر مباشرةً إلى هذه الشمس. فـ«رشاد الفكر يتشتت، وعيون البصيرة النفاذة تعمى، وأفكار العقل تتلاشى، والمعرفة تغشى، والأنفس القدوسة تموت، ويصير العقل المستنير عدماً»(1).

هذه هي أنواع المعرفة التي يمكن أن تقود إلى الإمام:

«وإذا تعلّم كلٌ ـ حسب الموقع الذي أُعطي على سُلّم الوجود ـ شيئاً ما بخصوص معرفة الإمام ثم نقله إلى الآخرين، فإنه يقوم بعملٍ جليل. فرحمة العالم الكبرى تكمن في مجيء إمام الزمان في شخص بشرٍ يعيش بين البشر لعلهم يعرفون

---

(1) المصدر السابق ـ ص(137).

به الله ـ كما ينبغي أن تكون المعرفة ـ ويطيعونه»[1] . إن معرفة الإمام واجبة على أبناء الطائفة لأنها مطابقة لمعرفة الله. أفلم يقلْ النبي «إن مَنْ مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية»؟.

وفي دعوته ـ عليه السلام ـ هناك الأمر الأولي القائل بمعرفة الحق بالمحق[2] ، والأمر الوسيط الذي به يعرفون المحق بالحقّ وأمر الأخرى القائل بمعرفة الحقّ بالحقّ. وهذه الثلاثة مشخّصة ومعينة»[3] .

فأما عن الحقيقة، فإنه «ما من حقيقةٍ في السماء ولا على الأرض ولا في هذا العالم أو العالم الآخر إلا حقيقته ولا يمكن أن توجد حقيقة إلا حقيقته. والحقيقة التي يأتي بها الإمام إمّا أقرّها المرء من دونه كانت كفراً، وإمّا أقرّ بأنها توازيه في الأهمية كانت شركاً»[4] .

فمعرفة الإمام والإقرار به أمران مهمان لأن الإمام هو شخص معرفة الله. فـ«مقصود الإمام أن يعرفه الناس ويكنّوا له المودة ويصبحوا من شيعته وجماعته»[5] . وأما «تأويل الوصول إلى الكعبة فهو التعرّف إلى الأمام»[6] .

ولئن كان الإمام شخص معرفة الله، إنه أيضاً شخص محبة الله. ولئن كان البشر يعرفون الله بالإمام، إنهم يحبونه بالإمام. ولذا أوصاهم الله بمحبة الإمام. ولذا «كان أساس الأخلاق وجوهرها محبة إمام الزمان ـ على ذكره السلام ـ، وهذا يعني أن نحب إمام الزمان لا أن نحبّ أنفسنا. فإذا أحبّ المرء نفسه ولو بشكل يسير كان ذلك يعني أنه لا يحب الإمام. وإذا جمع المرء بين محبة النفس ومحبة الإمام فإن محبة الإمام ـ على ذكره السلام ـ لن تكون صافية، ولأنها ليست صافيةً

---

(1) المصدر السابق ـ ص(128).
(2) المحقُّ هو الإمام.
(3) المصدر السابق ـ ص(155).
(4) المصدر السابق ـ ص(126).
(5) المصدر السابق ـ ص(143).
(6) المصدر السابق ـ ص(165).

فإن الإمام لن يقبلها»[1] .

ويوم الحساب سوف يحاسبُ الناس على المحبة التي أضمروها للإمام، وسوف يُسألون: «إذا كنتم صادقين في قولكم إنكم تحبون مولانا إمام الزمان فلتقولوا أيّ صديق عاديتم حباً له، وأيّ عدوٍ توليتم حباً له؟ وعلى هذا السؤال سوف يطالبون بتقديم الإجابة المقبولة. فهناك حيث تُرفع الحجب عن أفعال البشر تكون ـ وحدها ـ الحقيقة مقبولةً، ولن يكون الدفاع ممكناً عن أية خطيئة. ولن يشتمل الجواب المقبول على القول إن فلاناً الذي كان عدواً للإمام كان صديقي وكنتُ أحبه. فالجواب يكون سديداً حين يكون في وسعنا أن نقول إنا عادينا فلاناً المعادي للإمام على الرغم من أنه كان محباً لنا، وأحببنا فلاناً المحب للإمام على الرغم من أنه كان معادياً لنا»[2] .

وفي وسعنا أن نجد لهذه العبارة «الذين يحبّون في سبيل الله، ويكرهون في سبيل الله» شرحاً في قول الكاتب: «لقد وصل في إخلاصه لك[3] إلى الدرجة التي تنكّر فيها لأهله حين حملوا لك البغضاء، وتقرّب ممن لاقرابة له بهم حين قبلوا دعوتك، مُحباً ـ حباً بك ـ مَنْ ليسوا أهله، ومبغضاً ـ حباً لك ـ مَنْ كانوا له أهلاً»[4] .

وكما أن معرفة الله ومحبته تمرّ ـ وجوباً ـ بمعرفة الإمام ومحبته، إن طاعة الله تمر وجوباً بطاعة الإمام؛ «فلقد جعل الحقُّ طاعة الجوهر المقدس للإمام ـ على ذكره السلام ـ واجبةً وجوب طاعة تجلي «الكلمة العليا»[5] ؛ منبع النور، ومصباح الهدى، ومشكاة العظمة الأبدية، وسلّم الطاعة والعبادة، وشخص معرفة الله ومحبة

---

(1) المصدر السابق ـ ص(98).
(2) المصدر السابق ـ ص(108).
(3) كاف الخطاب تعود إلى الإمام.
(4) المصدر السابق ـ ص(108).
(5) الكلمة العليا هي الإمام.

الله»[1] .

فطاعة الإمام كشخصٍ مادي واجبة وجوب طاعته كجوهر؛ «فعلى امتداد كل الأحقاب كان كل نوعٍ من أنواع الأخلاق والمعاملات المرتبطة بأمر محق الوقت يؤدي إلى الخير في حين كان الابتعاد عن أمره ـ على ذكره السلام ـ يقود إلى الشر»[2] .

فكلُّ خيرٍ موجودٍ مرتبط بأمر إمام الزمان. ولا يمكن التحلي بالاستقامة وانتهاج الأفكار السديدة والتصرف بسدادٍ والنطق بصدقٍ إلا بعون الإمام وفي ظلّ أوامره. ولذا وجب تطبيق أمر المحقّ وتسليم إرادتنا له صادقين: «فعلى العباد المطيعين أن يضعوا كل إشارةٍ من إشاراته في كفة الميزان وأن يضعوا في الكفة الأخرى كل أفكارهم وأقوالهم وأفعالهم مالم يكن ذلك متعذراً بأمرٍ من الإمام نفسه»[3] .

فعلى المؤمن أن يسلم إرادته وفقاً للقانون الأساسي القائل إن على الأقل كمالاً بين كافة موجودات العالم أن يكون تابعاً لما هو أكثر كمالاً منه.

ولما كان الإمام لايقوم ـ شخصياً ـ بالتعليم أو الدعوة، كان على مَنْ يسلم إرادته للإمام أن يسلمها لإنسانٍ عاقلٍ كاملٍ «مرتبطٍ بتعليم معلم الدعوة الهادية ـ ثبّته الله بقوته ـ؛ المعلم الذي يرتبط علمه ورأيه بالحق والمحق»[4] . ثم إن عليه أن يكون«مخلصاً له إلى الحدّ الذي إن أراد منه سيّده أن يحيا لم تراوده رغبة الموت، وإن أراد منه أن يموت لم يرغب في مواصلة الحياة. وإن قال له إن النهار المضيء ليل بهيم أو قال إن الليل البهيم نهار مضيء قَبِلَ التلميذ منه ذلك دون أدنى اعتراضٍ أو سؤالٍ عما يكون ذلك كذلك وكيف»[5] .

---

(1) المصدر السابق ـ ص(128).
(2) المصدر السابق ـ ص(97).
(3) المصدر السابق ـ ص(99).
(4) المصدر السابق ـ ص(110).
(5) المصدر السابق.

ولأن الإمام لايدعو شخصياً، ولا يعرّف بجوهره المقدس بشكلٍ شخصيٍ ولا يدلي شخصياً بخُطبٍ حول الكمالات التي افتتح دعوته لكي يبلغها البشر، فإن أمره يصل إلى البعض بتأييدٍ منه، وإلى بعضهم الآخر بالتعليم الذي يتلقونه من المعلم الكلي الذي يكون بدوره قد اصطفي لكي يتلقّن تأييد الإمام.

ويحتل المعلم الكلي الذي يُدعى أيضاً «بالحجة الأعظم» و«لسان المعرفة» المرتبة العليا بين حدود الدين لأنه يعرف كل شيء دون أن يكون في حاجةٍ إلى أن يتعلم من أحد. فهو ليس في حاجةٍ إلى تعلمٍ «جسماني»، لأن المعرفة الصادرة من النور الإلهي تتحد بذهنه عن طريق التأييد. إن منزلته من الإمام هي منزلة القمر من الشمس: «فكما أن جسم القمر مظلم بذاته، تضيئه الشمس، وينوب عنها عند غيابها، ويخزن النور ضمن حدود إمكانياته لإنارة العالم، كذلك نفس الحجة الأعظم التي لاتعرف شيئاً بذاتها وليست شيئاً في ذاتها، إنما تُضاء نفسه بما يشعه الإمام من نور تأييده الإلهي»[1] فهو يخلف الإمام في غيبته وينشر عنه الأخبار في الناس، ويهديهم إلى الصراط الذي يفضي إليه، وينظم الدعوة الحق.

وأما بقية حدود الدين فهم؛

1ـ المعلم: وهو الذي لايعرف شيئاً، وإنما يتوجب عليه أن يتعلم كي يستطيع أن يعلّم بدوره.

2ـ «الداعي» و«باب الباطن»: وهما واحد ولكن الكاتب لايقدم أية إيضاحات عن وظيفتهما.

3ـ «يد السلطان»: وهو «نائب المحافظ» و«الحاكم في الجماعة». ومهمته الحفاظ على الجماعة منظمةً وذلك بفضل الإدارة الشكلية إبان المراحل التي تكون فيها أبواب رحمة الإمام وغفرانه مغلقة، أي عندما لاتكون الدعوة معلنة»[2].

---

(1) المصدر السابق ـ ص(143).
(2) المصدر السابق ـ ص(144).

ويعهد الإمام أحياناً بمهمات «يد السلطان» إلى «الحجة الأعظم» جامعاً بذلك الجوانب الباطنة والظاهرة لدعوته في قبضةٍ واحدة.

4ـ وفي آخر النسق يوجد المتعلم أو التلميذ الذي يجهل ماتعنيه كلمات «متعلم» و«معلم» و«حجة أعظم» و«إمام». وعليه أن يتعلم كل ذلك، وليس له أن يعلّم أحداً.

والإمام الذي تتوجب معرفته وطاعته ومحبته منزّه عن النقد، وحرٌّ في كل شيء. وعلى هذا فإنه لايجوز لنا أن نقول عنه مثلاً إنه ـ لكي يكون إماماً ـ ينبغي عليه أن يخضع لما أمر به النبي مؤسس الشريعة، وإنه ـ لكي يكون معصوماً ـ ينبغي عليه أن يتمسك بأقانيم الزهد والرهبنة. فإذا قلنا ذلك كان يعني أننا لانحمل أدنى فهمٍ لجوهر الإمام. ولانعرف شيئاً عنه.

فما يجب علينا إدراكه أن الإمام يتصرف بما يتجاوز إدراك المخلوقات. فليس هو الذي يتوجب عليه اتباع مقاييس حقيقةٍ ما، وإنما الحقيقة هي التي يتوجب عليها أن تتبعه.

إن الإمام هو مولى الحقيقة، وهو «المحقّ بجوهره. وحقيقته ـ التي يعتنقها أتباعه ـ فيضٌ منه وأثرٌ يتركه في أتباعه. وما يعتقد كل الناس أنه الحقيقة يصبح خطأً عندما يقول عنه كذلك، وما يعدُّه العالم خطأً يصبح حقيقةً حين يسميه كذلك.

وهذه الحقيقة لاتؤخذ على أنها أقوال أو أفعال(تصدر عن الإمام بالصدفة)، بل هي مثال يُقتدى به في كل مكانٍ وكل زمانٍ. وأية حقيقةٍ من دونها كفر، وأي اتباعٍ لغيرها معها شرك»(1) .

والإمامة ـ كما أسلفنا ـ أبدية لاتفسد ولاتنقطع. فأما الأئمة فإنهم ينتمون كلهم إلى ذرية «مولانا عليّ». وقد قال أحد الأئمة: «اعلموا أن هذه الإمامة حق، وأنها

(1) المصدر السابق ـ ص(141).

لاتضل[1] ولاتتغير ولاتفسد أبداً. ولقد حُفظت على الدوام في ذرية مولانا «علي»، ولن تنفصل عنهم لافي الشكل ولا في المعنى ولا في الحقيقة»[2].

وكافة الأئمة ينتمون بشكلٍ أو بآخر إلى «علي». فـ«سلمان» ينتمي إليه في المعنى، و«الحسن» في المعنى والشكل، و«الحسين» في المعنى والشكل والحقيقة، فأما «المستعلي» فإنه ينتمي إليه في الشكل وحسب»[3].

وأما ذرية الإمام فتنقسم إلى ذريةٍ في الشكل، وذريةٍ في المعنى، وذريةٍ في الحقيقة. ويعود ذلك إلى أن البشرية تنقسم إلى أهل ظاهرٍ وأهل باطنٍ وأهل حقيقة. فأما أهل الظاهر الذين يتبعون المعنى الظاهري للدين، فإنهم في حاجةٍ إلى إمام ظاهرٍ لابد أن يكون من ذرية الأئمة لأنه إن لم يكن كذلك بالمعنى الظاهري الجسماني فإن العالم يحرم من وجوده الشكلي الظاهري.

وأما بالنسبة لأهل الباطن الذين يتّبعون المعنى الباطني للدين: «فمن الضروري أن يكون الإمام في المعنى الباطني - ضمنياً وروحانياً - من ذرية الأئمة لأجل ديمومة كون الباطن ومعاني كون العالم الروحاني»[4].

وأما بالنسبة لأهل الحق؛ أولئك الذين وصلوا إلى الحقيقة، فإن الإمام - مادام الأمر متعلقاً بالوجود الحقيقي - يكون ويجب أن يكون شخصاً واحداً. وهذا يعني أن كل الأئمة ليسوا إلا إماماً واحداً، وأن الإمام جوهر واحد دائماً مهما اختلفت الأشكال التي يتجلى لنا فيها. وقد قال أحد الأئمة: «نحن أمة خالدة»[5]، وهو يريد بذلك أن يقول إن الأئمة لايتغيرون أبداً، وذلك خلافاً للأنبياء والحجج الذين

---

(1) يعني أنها لاتنتقل إلى مغتصب.
(2) المصدر السابق - ص(130).
(3) يجدر بالقارىء الالتفات إلى أن الكاتب يعترف بإمامة «المستعلي» - انظر ص(130).
(4) المصدر السابق - ص(131).
(5) المصدر السابق - ص(132).

يتتابعون في الزمان ويتنقلون في المكان «فالأنبياء والحجج لايستقرون؛ فتارةً هذا وتارةً ذاك؛ وتارةً في هؤلاء القوم، وأخرى في أولئك. أما الأئمة فإنهم لايتغيرون أبداً: «نحن أمة خالدة»[1]».

ومن المستحيل - في ملكوت الحقيقة - أن يكون أحد أئمة المستقبل أو الماضي أفضل أو أقوى من الأئمة الآخرين. كما أنه من غير الصحيح الاعتقاد بأن الإمام عند بلوغه يكون أفضل مما هو عندما كان نطفة. فالإمام - في رأي الكاتب - إمام ظاهر وكامل وهو لايزال نطفةً في أبيه: والإمام كامل وحكيم وهو لايزال جنيناً في بطن أمه، ويبقى في كل الظروف والأحوال إماماً وإماماً كاملاً.

وعندما يُنَصُّ على أن يخلف الإمام سلفه، فإن ذلك ليس هو الذي يجعل منه إماماً أو أكثر كمالاً مما كان. «فالنص لم يكن ليجعل من الإمام إماماً، ولكن ليعرف الناس الإمام»[2] الذي هو - في رأي الكاتب - أكثر المخلوقات كمالاً، ويهديهم ويوصلهم إلى الكمال.

واختلاف أشخاص الأئمة مجرّد اختلاف ظاهري يبدو للنظر الإنساني الناقص. كما أن تغيُّر أحوال الأئمة محض أمرٍ ظاهر. فالإمام لايتغير، ولكننا نحن الذين نراه «بأعيننا المتغيرة» طفلاً حيناً وحيناً عجوزاً وحيناً شاباً وأباً حيناً وابناً حيناً آخر، وما ذلك إلا لأن «ذا النظر الأحول يرى الأشياء مزدوجة». ولأننا لانضع موضع الاعتبار «الوجود الحقيقي»: «فإذا وُضعت حقيقة الحقائق وحدها موضع الاعتبار فإنه لم يأت إمام إلى العالم الإضافي هذا، ولن يأتي أبداً. أما إذا تحدثنا بشكلٍ نسبي - لأن الإمام كما يقال: «ظاهر لعباده عرضاً في صورة نسبية، وليس ظاهراً ظهوراً كاملاً في جوهره الحقيقي» - فإنه يظهر حقاً في كل أكوان الوجود علّها تستطيع أن توجد بشكلٍ عام. فلو لم يكن له ظهور أو تجلٍ في كل أكوان الوجود، ولو لم تكن هذه الأكوان مضافةً إليه، متصلةً به لما كان لها أن تظهر إلى الوجود.

---

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق.

وبذا يكون ـ نسبياً ـ قد تجلّى منذ أبد الدهر ويتجلى الآن في هذا العالم. وللسبب ذاته يظهر أباً أو ابناً أو طفلاً أو شاباً، وأحياناً يظهر شيخاً»(1).

ويفضّل الإمام أحياناً أن يرتقي سدّة العرش في مملكةٍ عريضةٍ ذات أموالٍ وأسلحةٍ وجيوش، فيفتح أبواب دعوته، ويتعامل مع الجميع برحمةٍ وسماحة. وأحياناً أخرى يفضّل الابتعاد عن كل مايزيّن الممالك ويشكل لذة الملك فيغلق بذلك باب دعوته ملقياً الناس في مرحلة محنة. وفي هذه المراحل التي يهدف الأئمة من خلالها إلى امتحان أتباعهم يعينون لخلافتهم أحد ذريتهم ممن لاينتمي إليهم إلا جسدياً. وبهذا النصّ الشكلي إنما يحجبون خلفاءهم من ذريتهم بالشكل والمعنى والحقيقة. وربما وقع هذا النصُّ الشكلي على واحدٍ من ذرية الإمام شكلاً وذلك بغرض التقية. كما أنه يمكن أن يقع في نوعٍ من العقاب الذي يسلطه الإمام على أتباعه الذين أذنبوا في حقه أو في حق الدعوة، وهذا ماشرحه الحجج والدعاة. وأما عن رجعة الإمام فإنه «لايمكن القول إن الأئمة ليست لهم رجعة»(2).

---

(1) المصدر السابق ـ ص(140).
(2) المصدر السابق ـ ص(138).

ـ الخاتمة ـ

«كان الشيخ يُدعى في لغتهم «علاء الدين»...، وكان يقطن وادياً عريقاً يقع بين جبلين شامخين. وقد أمر أن تُقام فيه أرحب وأجمل حديقة مما لم تبصره العيون من قبل. وأمر أن تغمرها أنواع النباتات الزكية والورود وفاكهة الدنيا والأشجار، وأن يُشاد من البيوت أجمل مارأت العيون، ومن القصور أبهاها. فجاءت كلها مطليةً بالذهب، مزدانةً بأشياء العالم الجميلة، وكانت الستائر كلها من الحرير. وأمر أن تُبنى النوافير الساحرة المحاذية لواجهات القصور المختلفة. وكان في داخل كل منها قنوات صغيرة يجري الخمر في إحداها، وفي الأخرى اللبن، وفي الثالثة العسل، وفي الرابعة الماء الرقراق. وهناك كانت النسوة والعذارى ـ اللواتي يبزُّ جمالهن كل جمال ـ يبرعن في العزف على الآلات الموسيقية، ويُجدن الغناء الشجي والرقص حول هذه الينابيع بمالم تبلغه من قبلهن النساء. وأكثر من ذلك، فقد كنّ مدرَّباتٍ عارفاتٍ بما يُسبغن على الرجال من دغدغاتٍ ومداعب وكان عليهن أن يُغدقن على الفتيان الذين يُلقى بهم هناك مالذَّ وطاب. وكان المكان مليئاً بالغذاء والكساء والفرش وكل ماتشتهيه النفس. ولم يكن من المسموح فيه الخوض في الأمور القبيحة أو تزجية الوقت إلا في اللهو والتصابي.

وأدخل الشيخ في روع أتباعه أن هذه الحديقة جنة النعيم. فقد أقامها على النحو الذي كان «محمد» ـ في زمانه ـ قد بشَّر المسلمين بأن مَنْ أسلم أمره له مآله الجنة، فيها ما لذَّ وطاب من الغيد الحسان على قدر مايشتهي لصبابته، وهذه الحدائق الغنَّاءُ تجري من تحتها الأنهار خمراً ولبناً وماءً وعسلاً، وكل ما يجري هوناً.

وعلى هذا فقد كان مسلمو هذه البلاد يعتقدون أن هذه الحديقة هي الجنة ولم يكن يدخل هذه الحديقة من بشرٍ إلا أولئك الأزاعر الذين يسعى(الشيخ) إلى أن

يجعل منهم أتباعاً وقتلة.

وعلى عتبة الوادي ـ في مدخل الحديقة ـ ينهض قصرٌ من المنعة والتحصين بحيث إنه لايخشى على نفسه أحداً في الأرض. وكان يمكن الدخول إليه عبر طريقٍ سريةٍ محروسةٍ بعنايةٍ فائقة. ولم يكن من الممكن الدخول إلى الحديقة إلا من هذا المكان.

وعلى مقربةٍ منه ـ في بلاطه ـ كان الشيخ يحتفظ بأبناء هذه الجبال الذين تتراوح أعمارهم بين اثني عشر وعشرين عاماً ممن يُبدون رغبتهم في أن يكونوا من حملة السلاح الشجعان البواسل الذين انتهى إليهم عن نبيهم «البغيض» «محمد» أن الجنة مصنوعة على ما أخبرتكم به. وكان المسلمون يصدقون مايقول.

وماذا أقصُّ عليكم بعد؟.

لقد كان الشيخ ـ حين يرغب في القضاء على أحد الأمراء من أخصامه أو ممن كانوا حرباً عليه ـ يرسل بعض هؤلاء الفتيان في مجموعاتٍ من أربعة أشخاصٍ أو عشرةٍ أو عشرين كما يحلو له. وكان يسقيهم شراباً مايلبثون بتأثيره أن يستسلموا للنوم العميق. وأثناء نومهم الذي يمتد ثلاثة أيامٍ وثلاث ليالٍ، كان يأمر بحملهم إلى تلك الحديقة التي ما إن يفيقوا فيها حتى يدركوا أنهم فيها موجودون.

ـ كيف يجعل الشيخ من حشاشيه قتلةً طائعين؟.

عندما يصحو هؤلاء الفتيان ويرون أنفسهم في مكان ساحرٍ، ويرون كل هذا الذي حدثتكم عنه وقد أُعِدَّ تماماً كما جاء في شريعة «محمد»، ويرون النسوة والعذارى يحدقنَ بهم من كل صوب منشداتٍ لاهياتٍ في الليل والنهار، يغدقن عليهم من الدعابة والنعيم مااستطاع خيالهم أن يتصوره، ويقدمن لهم أطيب الطعام وألذ الشراب، عندها يعتقدون أنهم ـ وقد افتتنوا بالملذات وانتشوا بأنهار اللبن والخمر ـ حقاً في جنة النعيم. وتقيم النسوة والعذارى بينهم طوال النهار عابثات لاهيات منشدات، فيمارسون معهن. . . ماشاءت لهم رغائبهم أن يمارسوا. فلدى هؤلاء الفتيان كل مايبتغون هنا، ولن يتركوا المكان راغبين.

ويحافظ الشيخ على بلاطه عظيماً بهياً يحيا فيه حياة الأمراء، ويُدخل في روع الجبليين السذّج الذين يعيشون حوله أنه حقاً نبي عظيم. وهذا ما يعتقدونه بالفعل.

وقد أرسل الشيخ من فتيانه أولئك للدعوة في أماكن عدة مما أسفر عن دخول الكثيرين في دينه.

وعندما كان الشيخ يرغب في إرسال بعض الفتيان للقضاء على أحد الأشخاص، كان يأمر بإعطائهم الشراب بعد أن يكونوا قد قضوا أربعة أيام أو خمسة. وعندما يستسلمون للنوم يأمر بحملهم إلى قصره الموجود خارج الحديقة. وإذ يستيقظون يجدون أنفسهم خارج الحديقة في ذلك القصر القلعة فيعتريهم الذهول ويتنابهم الشعور بعدم الرضى لأنهم ماكانوا ليبرحوا بمحض إرادتهم الجنة التي كانوا يسكنون.

وهناك يمثلون أمام الشيخ. وعندما ينتهون إلى حضرته يتصرفون بالكثير من لتواضع ويجثون أمامه كما لو أنه نبي عظيم.

وعندها يسألهم الشيخ من أين هم قادمون؟. فيجيبون ـ على سذاجتهم ـ بأنهم قادمون من الجنة. وينشرون في الناس أنها حقاً الجنة التي وصفها «محمد» لأجدادهم، ثم يحدثون عن كل ماشاهدوا، ويعربون عن رغبتهم العارمة في العودة إليها.

فأما الآخرون الذين يُصغون إلى كل هذا وذاك دون أن يكونوا قد ذهبوا إلى هناك أو شاهدوا منه شيئاً، فينبهرون وتجتاحهم رغبة الذهاب إلى الجنة. ومنهم من يشتهي الموت ليستطيع دخولها منتظراً ذلك اليوم بفارغ الصبر.

ولكن الشيخ يجيبهم قائلاً: إنها بأمر نبينا «محمد» أيها الفتيان. فالجنة يدخلها المنافحون من خدّام هذا الدين. فإن أطعتموني كنتم من الظافرين.

هذه هي الطريقة التي كان يبلغ معها إيحاؤه إلى جماعته برغبة الموت في سبيل الجنة أنّ مَنْ كان يأمره بالمضي إلى الموت في سبيله يعدُّ نفسه محظياً لأنه واثق

من أن مآله الجنة. وعندما كان الشيخ يرغب في القضاء على سيدٍ عظيمٍ كان يمتحن الأفضل من بين قتلته، فكان يرسل إلى المناطق المجاورة القريبة بعضاً ممن كانوا في الجنة في مهمة قتل الرجل الذي يصفه لهم. فيسارعون إلى تنفيذ أمر مولاهم. فمنهم من ينجو بنفسه ويعود إلى البلاط، ومنهم من يُقبض عليه ويذبح بعد أن يكون قد نفَّذ ما أُمر بتنفيذه.

فأما الذين يُقبض عليهم فإنهم لايشتهون إلا الموت يقيناً منهم بأنهم إلى الجنة صائرون.

كيف يتعلم القتلةُ أن يعيثوا فساداً؟.

حين يعود الناجون إلى مولاهم يخبرونه أنهم أنجزوا مهمتهم على أكمل وجه. فيقيم لهم الحفلات العامرة والأفراح الكبيرة. والشيخ يعرف مَنْ كان قد استبسل منهم لأنه كان بدوره قد أرسل من يتعقبونهم بشكلٍ خفيٍ ليميز الأشجع والأقدر على قتل مَنْ يودّ قتله.

وهكذا فإنه لايمكن لمخلوقٍ أن يفرّ من الموت إما أراده له شيخ الجبل. وإذا مااتفق وقُضي على الرسل الأوائل قبل أن يتمكنوا من تنفيذ أوامره، قام بإرسال آخرين إلى أن يظفر بعدوه...»(1)

هذه هي القصة التي جاء بها «ماركو پولو» وهو يعبر بلاد فارس في طريقه إلى الصين عام(1273م).

فلقد كان في جوار قلاع الحشاشين في ذلك العام أي بعد مضي أقل من عشرين عاماً على سقوط «ألَ - موت» وباقي القلاع الإسماعيلية المجاورة. وفي أثناء رحلته هذه استمع إلى أسطورة «جنة شيخ الجبل»، هذه الأسطورة التي

---

(1) «Marco Polo», «La description du monde», mis en français moderne par «Louis Hambis». Paris, 1955.P.P. 48...52.

احتفظت بها للأجيال قصة رحلته وتناقلها الكتاب واحداً إثر آخر ظناً منهم أنهم يكتشفون بها سرّ القوة التي حظي بها شيخ الجبل.

ونحن لانهدف إلى التشكيك في سلامة طويّة «ماركو بولو» فهو لم يفعل أكثر من نقل أسطورة نسجتها الأيام حول إحدى قلاع الصبّاح القديمة التي ربما كانت «ألَمْ ـ مُوت» وربما دانت غيرها.

ولقد شاعت هذه القصة في المنطقة وأصبح في مقدور المسافرين تناقلها. ويشهد على ذلك ماكتبه الراهب «أودوريك دي بوردونوني» [1] «odoric de pordonone» الذي عبر بلاد «الحشاشين» بعد «ماركو بولو» بخمسة عشر عاماً، وطاف حول «شيخ الجبل» وحول جنته و«حشاشيه»... فعلى الرغم من قصر رواية هذا الراهب وقلة تفاصيلها بالمقارنة مع ماجاء به «ماركو بولو»، إنها تتفق معها في جوهرها وتعزز الفرضية القائلة بوجود أسطورة عمّت المنطقة وكانت في متناول المسافرين.

كما تتعزز الفرضية بالكتاب الثاني من سيرة «الحاكم» التي قام «هامير» [2] «Hammer» «بترجمة قِطعةٍ منها إلى الفرنسية. و«سيرة الحاكم» قصة تاريخية من نوع سيرة «عنترة» و«ذات الهمّة» و«بني هلال». وهذه السيرة على الرغم من أنها تجعل جنائن «الشيخ» وقفاً على قلعة «مصياف» السورية، إنها تقدم وصفاً لهذه الجنائن مطابقاً للوصف الذي قدمه «ماركو بولو».

وربما استطعنا أن نستشف من أعمال المؤرخين المسلمين[3] الطريقة التي

---

(1) «Cathay and the way thither», éd et traduction de «Sir Henri yule», revisée par «Henri Cordier», 4 volumes, Hakluyt society. London. 1911-1914-II, 257-258.

(2) وتقع الصفحات التي تهمنا من النص بين 201 و 206.
«Histoire de l'ordre des assassins. Traduction. II Hellers et L.! de la Nourrais. Paris. 1933.

(3) انظر «ميرخوند» على سبيل المثال.

تكونت بها هذه الأسطورة. فهم يروون أن «الصبّاح» - لأسباب اقتصادية واستراتيجية في الواقع - صمّم «أَلَ - مُوت» على النحو الذي جعل فيه مداخلها سريةً، وحفر خندقاً يحمل الماء إلى سفح القلعة، كما زرع أشجار الفاكهة في ضواحيها. فلقد كان مقدَّراً لـ «أَلَ - مُوت» التي أصبحت عاصمة دولةٍ أن تكون قادرةً على الصمود أمام أي حصارٍ، وتأمين معيشة سكانها في المراحل العصيبة.

ولكن الخيال الشعبي أفلح في أن يجعل من هذه القلعة المنيعة بوابةً محروسةً لحدائق النعيم التي تجري من تحتها أنهار الخمر والعسل والحليب والماء الرقراق. فأما عن الحفلات التي كانت تقام فيها ليل نهار حيث الجواري والأطايب والخمور، فإن في مقدورنا أن نفترض أن الخيال الشعبي الذي طالما اعتدى على التسلسل الزمني للأحداث قد فعل فعله مرة أخرى فراح يعمّم الأفراح التي أقيمت في قلاع الحشاشين أيام «الحسن على ذكره السلام» ويسقطها على بقية العهود السابقة واللاحقة.

ولقد قدّم الرّحالة الكولونيل «مونتيث» « Monteith » وصفاً لأنقاض «أَلَ - مُوت» يحمل بعض التفاصيل.

«فلقد شرعنا نتسلّق جبلاً وعراً عسيراً يلتف حول قمته أو بالأحرى حول جوانبه سور متين من الحجارة (حيث يوجد القسم الأكبر من الجزء المرتفع من الجبل داخل السور). وعلى الذروة برج يحتويه السور الخارجي بشكلٍ كاملٍ، وكان يهدف - في ما يبدو - إلى المراقبة وحسب. وعلى أحد الجوانب، فوق منحدرٍ عميق، يبدو أنه كان يقوم منزل عظيم يصله بالحديقة الواقعة تحته درج، وقد تم ترتيب القسم الأسفل على شكل مدرجات. فأما المجموع فإنه يتنافى مع وصف الجنة الأرضية التي تحدث عنها بعض المؤلفين. فالمناخ شديد البرودة مما يجعل من المكان سكناً غير مريحٍ على امتداد نصف السنة على الأقل. ولا أثر لأية نقوش في البناء الذي زرته والذي لم يبقَ منه إلا خزان حمامٍ وساحة فسيحة»[1].

---

(1) «The journal of the royal geographical society of London». tome =

ويروي «فريا ستارك» «Freya Stark» الذي زار «رودبار» و«آلَ - مُوت» في فترة متقدمة على الفترة التي زارهما فيها الكولونيل «مونتيث» أنه لاحظ آثار خصب حيث لازال في وسع المرء أن يجد بعض الأشجار المثمرة وبعض الأزهار هنا وهناك(1).

على أن سيرة حياة «الصبّاح» - وعلى الرغم من وصولها إلينا عن طريق مؤلفين معادين للإسماعيلية - تتناقض وأسطورة جنته، «فالبذخ الشرقي الذي تفترض الأسطورة أنه ساد داخل القلعة يتنافى وخشونة شيخ الجبل، كما يتنافى والصرامة التي قاد بها أتباعه. فهو الذي أمر بقتل ابنه إثر تهمةٍ ملفقةٍ، ثم ندم على تسرعه عندما عرف الحقيقة. وهو الذي أمر بقتل ابنه الثاني بتهمة تعاطي

=

III. P.P 15-16,1833.

ولقد قام «ديفريسري» بترجمة هذا المقطع ونشره في «المجلة الآسيوية» في عام 1849.

(1) «Freya stark», «the valleys of the assassins», Newyork. 1934. P. 205.

وإليك لائحة بأسماء الذين زاروا «آلَ - مُوت» وكتبوا عما شاهدوا ولاحظوا أثناء رحلتهم:

A)-«J. Schiel»- «Itinerary from Teheran to Alamout and Khurramabad»- in «Journal of the royal society» mai- 1837, et VIII- 1838- 430-4.

b)-«Ivanov»-«Alamout»- in geographical journal IXXVII- 1931, et «Some Ismaili strongholds in persia», in «Islamic culture»- XII- 1938, et «Alamout and Lamasar»- Teheran- 1960.

c)«P. Willey»- «The Castles of the assassins». London. 1963.

d)-«J.B. Fraser»- «Narrative of a journey into Khorassan». London. 1825.

الخمور[1] ، كما أنه لم يتردد في طرد أحد أتباعه من القلعة وإلى الأبد لأنه عكر جوها المتزمت الصارم بعزفه على الناي.

ولكن الجنة كما تصفها الأسطورة التي حملها «ماركو پولو» إلى الغرب أريد لها أن تكون مطابقة للجنة التي وصفها الرسول(ص): سكنى في الآخرة وُعد بها الذين اعتصموا بتعاليم الشريعة في الأرض. فلقد «أدخل الشيخ في روع أتباعه أن هذه الحديقة جنة النعيم، حيث أقامها على النحو الذي كان «محمد» ـ في زمانه ـ قد بشر المسلمين بأن من أسلم أمره له إنما مآله الجنة»[2].

ويضيف «ماركو پولو» أن الفدائيين قد «انتهى إليهم عن نبيهم «البغيض» «محمد» أن الجنة مصنوعة على ماأخبرتكم»[3]. ثم يروي أن «الصبّاح» يسقي فدائييه مخدراً قبل أن ينقلهم إلى جنة النعيم هذه فيفيقون «ويرون كل ماحدثتكم عنه وقد أُعد تماماً على ماجاء في شريعة «محمد»[4]».

غير أن النصوص الفلسفية الإسماعيلية والنصوص النزارية الموثوقة التي قمنا بتحليلها[5] تكشف عن تصور للجنة والجحيم مغاير لما نجده في النصوص القرآنية. فلقد وجدنا كيف يكشف هذان المفهومان ـ على يد التأويل ـ عن باطنهما بحيث لايعودان محلاً للنعيم والعذاب، وإنما حالات للنفس تُدعى إحداهما «جنة» حين تصل النفس إلى القرب الأدنى من الله، وتدعى الأخرى «جحيماً» حين تسقط النفس من هذا القرب أو تعجز عن بلوغه.

فأما الأسطورة فتقول إن «شيخ الجبل» إذا ما أراد أن يضمن لنفسه طاعة أتباعه

---

(1) «Défremery», ibid, P. 183.

(2) «Marco polo», ibid. P. 49.

(3) ibid.

(4) ibid. P. 50.

(5) انظر «تصورات» «الطوسي» و«الهفت بابي بابا سيدنا».

ومن كان يعدهم خصوصاً لمهام الاغتيالات، سقاهم شراباً مخدراً وأمر بنقلهم إلى تلك الجنائن الفردوسية التي يتعرفون فيها على ماينتظرهم في حال نجاح مهماتهم الدامية.

وتضيف الأسطورة أن الأيام القلائل ـ التي يقضيها هؤلاء منعمين بكل ما وُعد الذين يطبقون تعاليم الشريعة ـ هي حافز «الفدائي»، وهي التي تفسر تفانيه في تنفيذ أوامر شيخه، وأن الرغبة في العودة إلى هذه الجنان عند من كانت له لفترةٍ سكناً، والرغبة في تذوق نعيمها عند من لم يفزْ إلا بمتعة السماع بما يجري في جنباتها، هي مايجعل النزاري لايأبه الموت الذي قد يجابهه إذ يكلف بمهمة الفدائي؛ بل قل إنه يبحث عن الموت الذي يفتح له أبواب هذه الجنان.

فإذا كان للنزاريين تصورٌ مغاير لما تورده الأسطورة عن الجنة والجحيم ـ وهذا ماتثبته النصوص التي عرضناها ـ فإن الرغبة في سكنى هذه الجنة ـ سواء عند من دخلوها أو عند من سمعوا بها ـ لايمكن أن تكون حافزاً لممارساتهم الإرهابية، ولايمكن أن تفسر تلك الطاعة التي تربط النزاري بشيخ الجبل، والتي ارتقت إلى مصاف الأسطورة.

ورب قائلٍ يقول إن باطن المذهب وحده هو الذي يحدد الجنة قرباً أدنى من الخالق؛ حالةٌ روحانيةً يستطيع معها المرء أن يصل إلى الخالق. ولكن «الحسن على ذكره السلام» برفعه حجاب التقية عن الباطن وضعه في متناول الجميع. وهذا مايشهد به كتاب «الهفت بابي بابا سيدنا» الذي اقتطفنا منه هذا التحديد للجنة، والذي لايُعد أكثر من عرض لمذهب القيامة لايقوم به أحد التيوصوفيين وإنما أحد الأشياع الذين لايحتلون مركزاً عالياً بين حدود الدين.

ولكن الرد على مَنْ يقول إن باطن المذهب لم يكن معروفاً لدى جموع الأشياع، بل كان مزيةً تنفرد بها أقلية من رجال الدين مما ينجم عنه أن تصور الأشياع للجنة هو ما يقدمه ظاهر المذهب؛ أي مايقدمه النص القرآني؛ أقول إن الرد على ذلك يكمن في إقامة «الحسن على ذكره السلام» القيامة في السابع عشر

من رمضان عام 1164م؛ الأمر الذي نتج عنه أن يجد النزاريون أنفسهم كافةً أمام إسلامٍ روحاني صرفٍ مجرد من كل التزامٍ بالشريعة والروح التشريعية. وأما عمّا بعد القيامة الكبرى وما آل إليه الباطن في عهد «جلال الدين حسن»، فإن كتاب «التصورات» لـ«الطوسي»[1] يسمح لنا بالقول إن الباطن - وإن لم يعد يحتل المرتبة الأولى كما كان الأمر في عهد «الحسن على ذكره السلام» وعهد ابنه «محمد» - إنما يحافظ على مكانةٍ مهمةٍ لأننا نرى «الطوسي» وهو يحاول أن يوفّق بينه وبين ظاهر الشريعة وأن يفهم الظاهر بالربط مع الباطن الذي وُضع في الظل كما كان عليه الأمر في عهد الفاطميين، وذلك لأسباب سياسيةٍ تكتيكيةٍ واستراتيجية.

فلئن كان «جلال الدين حسن» قد اعتبر إعلانه العودة إلى الإسلام الشرائعي ضرورياً لاستمالة جيرانه من الحكام، إنه ما من شيء يدعو إلى تصور جموع النزاريين وقد تهافتوا على الطقوس الدينية بعد عهدين من طرحها جانباً. والأرجح في رأينا أن هذه المبادرة إنما تخصّ علاقة «أَلَ - مُوت» بالدول المجاورة أكثر مما تخصّ المذهب المعمول به عند النزاريين.

ومما يعزّز هذه الفرضية أن كتاب «التصورات» يتناول - ولأول مرةٍ في الأدبيات الإسماعيلية - موضوعات أخلاقية. فالكتابات الفاطمية لم تتناول هذه الموضوعات لأن المذهب الإسماعيلي كان يعدّ الظاهر والباطن متلازمين تلازم الروح مع الجسد، مما ينتج عنه أن التصرف السليم يتمثل بالتزام وصايا الشريعة دون أن يكون المرء في حاجةٍ إلى البحث عن طبيعة الخير والشر والخطأ والصواب.

فأما الشعور بالحاجة إلى تحديد التصرف الصحيح بعدما جاء به «جلال الدين حسن» من تجديد، فإنه يعني أن العودة إلى تبني ظاهر المذهب والعمل به لم تكن

---

(1) وذلك على الرغم من أن صاحب الكتاب - بحكم كونه من مشاهير الفلاسفة ورجال الدين - لايعكس بنفس الدرجة التي يعكسها صاحب «الهفت بابي بابا سيدنا» موقف العامة من التغيير الذي أصاب المذهب والمعتقدات النزارية.

عودة فعلية. وإلا فأين تكمن الضرورة في البحث عن نظريةٍ في الأخلاق تنظم شؤون أبناء الطائفة؟.

ورب اعتراض آخر يقول؛

ـ إذا كانت قيامة القيامات قد وضعت الباطن في متناول الجميع، وإذا كان التغيير الذي أحدثه «جلال الدين حسن» لايعني عودة النزاريين إلى تبني الظاهر حقاً، فإنه يبقى أنّ فترة ما قبل إقامة القيامة، وهي الفترة التي تبدأ بإنشاء «الصبّاح» لدولة «أَلَ ـ مُوت» وتنتهي في السابع عشر من رمضان لعام 1164م، تسم النزاريين بالطابع الذي وسمت به الفاطميين وهو التلازم بين الباطن والظاهر. وهذا ما انتهينا إليه حين افترضنا ـ في حينه ـ أنه مامن خلافٍ على امتداد تلك الفترة بين النزاريين والفاطميين.

ففي هذه الفترة ـ على الأقل ـ يقول الاعتراض المفترض إن التصور الظاهر للجنة والجحيم يختلف عن التصور الباطن، وإن العامة من أبناء الطائفة لم يكونوا على معرفة بالتأويل الباطني للمذهب.

وللرد على هذا الاعتراض نقول إن المشكل المعروض أمامنا هو مشكل التعليم في المذهب الإسماعيلي. فما هو التعليم؟ كيف ومتى يتم؟ وماذا يلقَّنُ المتعلم؟

ينسب الكتّاب غير الاسماعيليين إلى هذا المذهب مراتب تعليمية[1] ـ يختلفون في عددها إذ تبلغ عند بعضهم تسعاً، ولاتتجاوز السبع عند بعضهم الآخر. فالداخل حديثاً في المذهب؛ أعني ذلك الذي لاعلم عنده إلا علم الظاهر يفضي في نهاية التعليم إلى الإحاطة بأسرار المذهب الخفية، دون أن نغفل التفاوت في الإمكانيات الفردية، وعدم الضرورة في ارتقاء الإسماعيليين كافةً إلى أعلى المراتب التعليمية.

فأما الدارسون المعاصرون وفي طليعتهم «إيفانوف» فإنهم يعترضون على هذه

---

(1) Cf:«S. De Sacy»- «introduction à la religion des Druzes».

الرواية حول اعتناق المذهب الإسماعيلي، وينفون ما يُسمى بمراتب التعليم. و«إيڤانوف» الذي لاينكر أن يكون من أبناء الطائفة مَنْ هم أكثر رسوخاً في علم الباطن، يقيم فرضيته في نفي المراتب التعليمية على أنه مامن كتابٍ من كتب الإسماعيلية يأتي على ذكرها.

ومهما يكن من أمرٍ، فإن هذه القضية ـ التي لم تكن موضع همّنا في هذا البحث ـ تضعنا أمام أحد خيارين:

ـ فإما أن يكون الإسماعيليون كافةً على معرفةٍ بظاهر المذهب وباطنه، مما يستدعي معرفتهم بالمعنيين الظاهر والباطن للوصف القرآني للجنة، وفي هذه الحال فإن جنة «شيخ الجبل» لايمكن أن تكون لهم موضع إغراء.

ـ وإما أن يكون بعضهم على معرفة بتأويل الباطن، في حين تقتصر معرفة الأغلبية على الظاهر، وفي هذه الحال لاشك في أن الرغبة الجامحة ستحدو بهم إلى تذوق ألوان النعيم التي طال وصفها في القرآن.

وقبل أن نتقدم خطوةً أخرى إلى الأمام، نتوقف قليلاً أمام الربط الذي تعقده الأسطورة بين دخول جنة «الصبّاح» وتناول عقارٍ مخدرٍ يفترض «دوساسي» فيما بعد أنه الحشيش[1]

ففي الأسطورة أن «شيخ الجبل» كان يقدّم هذا العقار لكل من يوكل إليهم مهمة القتل قبل أن يفتح لهم أبواب جنته عند الدخول والخروج. وتأتي بعض المصادر الشرقية[2] والغربية[3] على ذكر الحشيش بما يفسح المجال لتأويل الأسطورة على

---

(1) «S.De Sacy»- «Mémoire sur la dynastie des assassins et sur l'étymologie de leur nom»- dans «Histoire et mémoires de l'institut royal de France». 2 ème serie. IV(1818) 1- 84.

(2) ibid.

(3) إن «Arnold de Lübeck» على مايبدو أول كاتبٍ غربي يذكر استعمال النزاريين =

النحو الذي لم يعد فيه من وجود «للجنة» إلا في مخيلة أولئك القتلة المخدَّرين.

ولكنْ، إذا كان استعمال الحشيش في مصر يعود إلى مابعد القرن الثاني عشر الميلادي حسب ماجاء عند «المقريزي»[1]، وإذا لم يكن رائجاً في بلاد فارس زمن «الصبّاح» وخلفائه المباشرين، فإنه يبقى أن نتوقف عند الحقيقة التي تقول إن «سنان» شيخ الجبل السوري كان يُدعى «صاحب الحشيشة» وهذا مايدفع أصحاب التأويل الآنف الذكر إلى الافتراض بأن خواص الحشيشة سرٌّ كان يحتفظ به شيوخ الإسماعيلية، وأن هؤلاء الشيوخ كانوا يوزعون الحشيشة على أتباعهم ليحصلوا منهم على أفضل مردود. وكان الهدف منها تنشيط الشجاعة والإقدام في الفدائيين بما يخلقه عندهم من صور السعادة الموعودة.

ولقد برهن «دوساسي» لدى مناقشته الأصل اللغوي لكلمة«Assassin» على وجود علاقة بينها وبين «استعمال» أتباع «الصباح» للحشيش. وأظهر بشكلٍ مقنعٍ أن الأصل اللغوي للكلمة هو الحشيش الذي أوردت المصادر الشرقية والغربية أنه كان مستعملاً عند النزاريين. ولتأكيد رأيه راح «دوساسي» يستشهد بنصوصٍ عربيةٍ تطلق اسم «حشيشية» على مَنْ سماهم الغرب «Assassin» وهنا تنهض الملاحظة التي سجلها «برنار ليويس» بشأن تحليل «دوساسي» والتي لانرى مناصاً من تثبيتها. يقول «برنار لويس»:

«إنه ما من نص - في ما أعلم - ترد فيه كلمة «حشيش » - بمعنى متعاطي الحشيش - لتدل على أحد أبناء هذه الطائفة. ولذا، فربما استدعى الأمر منا إعادة النظر في رأي «دوساسي» القائل باشتقاق كلمتي«Assassini » و «Assissini» من «حشاشين» و«حشيشية»، (أو حشيشيين). ففي رأينا أن هاتين الكلمتين (الأجنبيتين) تشويةٌ لكلمة «حشيشية». وبين أيدينا بهذا الخصوص - رواية على جانب من الأهمية - لكاتب يهودي من القسطنطينية في القرن الثاني عشر

= للحشيش.

(1) Cf «S.De Sacy»- ibid.

(الميلادي) يقول فيها إن «الحشيشية» سُمُّوا كذلك «لابتعادهم عن خيرات الدنيا كما لو أنها كانت حشيشاً»[1] [2] .

هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنه يجدر بنا أن نتذكر أن أعمال الفداء هذه التي يتناقلها المؤرخون في الشرق والغرب لايمكن أن ينهض بها مَنْ يقع تحت تأثير المخدّر. فتنفيذ هذه المهمات غالباً مايتطلب الصبر والحيلة، عدا عن أنه يقتضي - في أحيان أخرى - فترةً طويلةً من التدريب. وهنا نذّكر بما قام به قاتلو الماركيز «دومونتفيرا» الذين عاشوا أشهراً متنكرين بين المسيحيين، يتكلمون بلغتهم، ويتصرفون بما تقتضيه عاداتهم. كما نذّكر بالمجموعة النزارية التي توجهت إلى «منغوليا»، وانتظرت الفرصة - التي لم تأت - لقتل «منجوخان». وهذا أمرٌ لايمكن القيام به بتأثير الحشيش.

وإنه لمّما يحق للمرء فعلاً أن يتساءل: هل يمكن لمنْ أنزل عقوبة الموت بشارب الخمر[3] أن يلجأ إلى استعمال المخدر - حتى ولو كان مالك سره الوحيد - بغية الحصول على طاعة أتباعه؟.

هذا إلى أننا أمام حركة «الحشاشين» نجد أنفسنا أمام حركة مقاومة بكل مافي الكلمة من معنى، على ألا يغيب عن بالنا أن المقاومة هنا لاتأخذ وحسب شكل مناهضةٍ مذهبيةٍ كما أريد لها غالباً أن تكون، وإنما تأخذ شكل صراع «إتني» يتطلع قطباه الرئيسيان الفرس والأتراك إلى مواقع النفوذ في السلطة العربية.

وعود على بدء:

---

(1) dans «Speculum XXVII» M 1952.

(2) «Judah Hadasi- Eshkol hak» (Eupatoria, 1836)- Fol 41, a Cité Par «S. Pines» dans «Bulletin d'études historiques Juives» - Le Caire I(1946)- 22- Note(2).

(3) أعني «الصبّاح».

فلقد كان هدفنا عبر هذا البحث أن ننقب ـ في ما تبقى من الأدبيات النزارية ـ عن الإيديولوجيا الكامنة وراء الإرهاب الفدائي.

ولقد وجّهتنا تلك «القصيدة في مدح الفدائيين الثلاثة» ـ وهي النص النزاري الوحيد الذي يعرض لقضية اغتيالٍ سياسيٍ يقوم به أبناء الطائفة ـ وجهةً تدحض تلك التي سادت في الدراسات الاستشراقية ردحاً من الزمن. كما وجهتنا إلى تحديد مفهومي الجهاد والإمامة في المذهب الإسماعيلي.

فلما كانت القصيدة تصف الفدائيين بالمجاهدين، فلقد حاولنا أن نتقصى ما إذا كان جهاداً هذا العمل الإرهابي للفدائيين. ولقد تبين لنا أن هذا المفهوم؛ مفهوم الجهاد ـ الذي كان معروفاً قبل إقامة القيامة[1] ـ حافظ على نفسه في مرحلة مابعد القيامة، وفي المرحلة التي أعقبت حكم «جلال الدين حسن»، وإن اضطر هذا إلى التأقلم مع التغيرات المذهبية التي رافقت ذينك الحدثين.

وهكذا سيكون من المفيد إعادة قراءة الأسطورة في ضوء مفهوم الجهاد. ففي الأسطورة ـ التي يرويها «ماركو بولو» ـ يَعِدُ «الصبّاح» مَنْ يلقى حتفه ـ وهو يقوم بقتل أعداء الطائفة ـ بنعيمٍ غير محدود. أوَليس هذا مايوعد به شهداء المجاهدين؟.

هكذا تدعم الأسطورة ـ وعلى طريقتها الخاصة ـ فرضيتنا التي تقول إن مفهوم الجهاد عنصرٌ من عناصر الفكر الذي سعينا إلى كشفه عند النزاريين.

وتحضرنا في هذا الخصوص قصة الأم التي غمرتها الفرحة حين انتهى إليها أن المنية وافت ابنها وهو يقوم بتنفيذ إحدى مهام القتل التي أنيطت به، ثم مالبثت أن ارتدت ثياب الحداد عندما علمت بأنه مازال على قيد الحياة[2] ومثل هذا السلوك

---

(1) فهو حسب ظاهر المذهب أحد دعائم الإسلام السبعة.

(2) a)-«S. Guyard»- «un grand maître au temps de saladin»- J.A.Avril- mai- juin- 1877, P. 344

لايمكن أن يصدر إلا عمن تتسامى الشهادة عنده وترتبط عند طائفته بمفهوم الجهاد.

وأما العنصر الثاني من عناصر الفكر الكامن وراء الإرهاب الفدائي، فهو نظرية في الإمامة تفسّر ـ بأفضل مما يفسّر المخدّر والوعد بالجنة ـ الطاعة الأسطورية للفدائيين.

فالحركة الإسماعيلية بكل فروعها واتجاهاتها، نمت وجمعت أتباعها ـ على غرار الحركة الشيعية ـ حول برنامجٍ واحدٍ رغم التفاوت والتباين في أساليب النضال. وهذا البرنامج يتمثل في استرداد «علي» وسلالته خلافة المسلمين، مما يستدعي تثبيت الإمامة الحقة.

ولقد سار النزاريون على هذا المنوال، فلم يعترفوا إلا بشرعية السلطة «العلوية»؛ سلطة الأئمة الذين تتحدد شرعيتهم وفق معايير معينة. وكل مَنْ حاد عن ذلك واعترف بـ«شرعية» أخرى كان في عداد الذين أعلن «علي» الجهاد ضدهم؛ أعني أنه كان في عداد أهل البغي الذين «يجب» جهادهم وجوب جهاد المشركين.

والإمامة إضافةً إلى أنها تحدد علاقة الطائفة بغيرها ممن لايعترفون بها دعامةً من دعائم الإسلام، وإضافةً إلى أنها تحدد علاقة الطائفة بمن يحملون عنها فهماً مغايراً، إنها تحدد أيضاً علاقة النزاري بالإمام.

ولقد تطور محتوى هذه العلاقة مِن طاعةٍ للإمام واجبةٍ على ابن الطائفة إلى معرفةٍ به ـ في ما بعد مرحلة القيامة ـ تعني فناءً في الذات الإمامية، أو تعني «أن ينكر الإنسان نفسه، وأن يعرفه هو «أي الإمام» على حدّ ماجاء في «الهفت بابي بابا سيّدنا».

فمجموعة تنتمي إلى فئة الأقليات، تصارع عدواً لامجال للمقارنة بين قوتها وقوته، في مرحلةٍ تاريخيةٍ تتداخل فيها الجغرافيا السياسية والدينية، قد تلجأ إلى

---

b)«Defremery»- J.A. 5°m Série- tome III. P. 410.

أساليب في الصراع غير عادية، ولكنها لاتستطيع استقاء إيديولوجيتها إلا من البنية الفوقية المتاحة: الدين.

وبناءً على ذلك نقول: إن الإرهاب ـ الذي تسلّح به مَنْ هم أقل قوةً في وجه مَنْ يبزونهم في القوة ـ يُسمى عند النزاريين جهاداً؛ حرباً مقدسةً يتوجب عليهم خوضها. ألم نرَ كيف استُخدمت هذه الكلمة في وصف قاتلي «ألديكيز»؟.

صحيح أن هذا النوع من الجهاد يختلف عن الجهاد التقليدي. فهو ليس جهاد جيشٍ لجيش. ولكنه يحتفظ بسماته الرئيسية. فالإمام أو مَنْ ينوب منابه هو الذي يدعو إلى الجهاد؛ أي أنه هو الذي يُسمّي الفدائيين. وكل مَنْ يُقتل أثناء تنفيذ العملية موعودٌ بما وُعد به الشهيد: نعيمٌ غامرٌ لاانتهاء لطيباته. هذا دون أن ننسى أنه إنما يقوم بعمله هذا يقيناً منه بأنه عملٌ موجهٌ ضد من كفروا بالقول الحق.

وأما مارواه بعض المؤرخين من تأجير «شيخ الجبل» فدائييه أحياناً مقابل المال، فإنه أمر ـ إن صحّ ـ لايصحّ على فترة الصباح أو شيوخ الطائفة الأوائل، وإنما يعود إلى الفترات المتأخرة من تاريخ النزاريين.

ومن ذلك مارواه «ابن بطوطة» إذ يصف «الحشاشين» بأنهم مجموعة قتلةٍ تؤجّر خدماتها لسلطان مصر. ولكن «ابن بطوطة» الذي يصف حتى الطريقة التي يتم فيها الاتفاق بينهم وبين سلطان مصر، لم يمرّ بمصر إلا في القرن الرابع عشر أي بعد انقراض السلطة السياسية للحشاشين بزمنٍ طويل.

ومما نجده عند «ابن بطوطة» أن الفدائي إذا مات أثناء تنفيذ مهمته فإن أبناءه يتسلمون أجره.

ومهما يكن من أمر، فإنها كثيرةٌ هي الآراء التي انتشرت لتفسير ظهور الحركة النزارية والإرهاب الذي لجأت إليه.

ـ فقد تراءى لبعض الكتّاب أن الحركة الشيعية والإسماعيلية بشكلٍ خاص ليست أكثر من ردّ فعلٍ واجه به الفرس الهندو ـ أوروبيون السيطرة العربية السامية.

فالتركية التي حلّت محلّها فيما بعد. ولقد سيطرت هذه الفرضية طيلة القرن التاسع عشر.

- فأما القرن العشرون فقد افتتحته مجموعة من الدراسات التي تعود أولاها إلى عام 1911. وتذهب هذه الدراسة التي كتبها الباحث الروسي «بارتولد» «v.v.Barthold» إلى أن الحركة النزارية تعبيرٌ عن صراع القلاع ضد المدن؛ أي صراع الأرستقراطية الإيرانية ذات المنبت الريفي ضد النظام الاجتماعي الإسلامي الحضري الحديث العهد. ولقد تطور هذا الرأي في اتجاه تفسير الحركة الإسماعيلية تفسيراً اقتصادياً. فصراع الإسماعيليين لم يكن - بموجب هذا الرأي - موجهاً ضد المدن كمدنٍ وإنما ضد بعض العناصر المسيطرة في المدن؛ أي ضدّ السادة الإقطاعيين الجدد.

- وعند البعض «أن المذهب الإسماعيلي رجعي الفكر يدافع عن مصالح كبار الإقطاعيين ضد مذهب المساواة الذي يحمله الإسلام السنيّ»[1].

- وآخرون يرون أن المذهب الإسماعيلي جاء رداً على المظالم والضرائب الجائرة التي فرضها السلاجقة على الناس.

- وأما نحن فقد توخينا على امتداد هذه الدراسة أن نعرض القضية من وجهها المغمور؛ أعني وجه أصحابها الذين نهضوا بأعبائها وتحملوا مسؤولياتها، لكي نعرف جيداً خلفياتها، ونستشرف إلى أبعادها، وتتيح للقارىء فرصة اكتساب وعيٍ جديد.

ولئن وقفت ندرة النصوص عقبةً حقيقيةً في طريقنا، إننا نأمل أن تكون دراستنا قد ساهمت في إحياء هذه القضية بما يضعها في موضعها العادل من الحقيقة والتاريخ.

---

(1) للعودة إلى هذا الرأي وغيره من الآراء، انظر خاتمة كتاب «الحشاشين» «The assassins» لصاحبه «برنار ليويس».

كلمة
لابدّ منها

في عنوان البحث إشكالية لاتخفى على القارىء. فالجمع بين «الإرهاب» و«الفداء» جمعٌ بين ثنائيتين ضديتين.

ولم يكن هذا الجمع قراراً مسبقاً أجهدنا بحثنا لتسويغه، وإنما كان نتيجةً طبيعيةً أملت نفسها بعد طول عنايةٍ وصبر.

وسواء كان الإرهاب فدائياً أو كان الفداء إرهابياً، فإن ماقام به «نزاريو» «آلَ - مُوت» إن هو إلا فداء وإرهاب في آنٍ واحد. وأما سَبق إحدى هاتين المفردتين أختها اللدودة، فإنه لايحظى بأية أفضليةٍ، ولايحمل أي موقف.

فلئن كان «نزاريو» «آلَ - مُوت» يعدّون أنفسهم فدائيين، وينظرون إلى أفعالهم على أنها أفعال فداء، إن خصومهم يعدونهم إرهابيين، وينظرون إلى أفعالهم على أنها أفعال إرهاب.

هذا إلى أنهم هم أنفسهم - ومن الناحية الموضوعية الصرف - يستخدمون الفداء سلاحاً يرهبون به الخصوم. فهم عاجزون عن إدارة حرب تقليدية يواجهون فيها جيشاً بجيشٍ، ولذا يستخدمون الفداء إرهاباً.وهكذا يأتي العنوان الجامع بين الفداء والإرهاب صدىً يعبّر عن هاجسنا العميق نحو الموضوعية.

والموضوعية همٌّ حقيقي يلح على صاحبه وهو يحفر في مجتمع تاريخي كمجتمع النزاريين وخصومهم. فهذا المجتمع «التاريخي» لايزال هو المجتمع الحالي بأفكاره وبناه المتنافية.

فالآخر مرفوض منبوذ مرمي بالكفر. والآخر رافض نابذ يرمي بدوره بالكفر.

والكل قامع والكل مقموع. الكل فدائي والكلّ إرهابي. وماالفرق بين المتَّهم والمتهِم إلا في زاوية الرؤية. وماالاتهامات المتبادلة إلا حلقات لانهاية لها في وشيعة العنف والعنف المضاد.

إنه العنف اللولبي؛ عنقاء هذه المجتمعات التي تولد من رمادها. ولكي تولد هذه المجتمعات فإن عليها أن ترى نفسها؛ أن تقبل نفسها؛ أن تتحرر بنفسها من نفسها. فلكي ندخل التاريخ علينا أن نتحرر من عبء التاريخ، فتعود للصيرورة براءتها.

ثَبَتُ المصادر والمراجع

أ- رموز الدوريات المستخدمة

-«B.E.O.D»: Bulletin d'études orientales de Damas.

-«B.I.E»: Bulletin de l'institut égyptien (Egypte).

-«B.I.F.A.O»: Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale.

-«B.S.O.A.S»: Bulletin of the school of oriental and africain studies.

-«I.C»: Islamic Culture.

-«J.A»: Journal asiatique.

-«J.A.O.S»: Journal of the american oriental society.

-«J.B.B.R.A.S»: Journal of the Bombay Branch of the royal asiatic society.

-«R.C.A.S.J»: Royal Central asian society Journal

-«R.E.I»: Revue des études islamique.

-«S.I»: Studia islamica.

ب ـ النصوص العربية

إبراهيم(محمد إسماعيل):

1ـ«الجهاد ركن الإسلام السادس».

أبو زهرة(محمد):

2ـ«تاريخ المذاهب الإسلامية».

أبو فراس:

3ـ«مجموعة من النوادر»ـ نشرها «S.Guyard» في «J.A»ـ السلسلة السابعة ـ

IX- 1877.

الاسفرائيني(أبو المظفر عماد الدين):

4-«التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين»- تحقيق «محمد زاهد بن الحسن الكوثري» - بغداد - 1955.

الأشعري(الحسن علي بن إسماعيل):

5- «كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» - تحقيق «محمد محيي الدين عبد الحميد» - القاهرة - 1950.

البغدادي(أبو منصور عبد القاهر بن طاهر):

6- «كتاب الفرق بين الفرق» - تحقيق «محمد بدر» - القاهرة - 1910.

البنداري:

7- «مختصر عماد الدين؛ تاريخ السلاجقة في العراق» - تحقيق «M.Th.Houtsma» - ليدن - 1889.

ابن الأثير:

8- «الكامل في التاريخ» - تحقيق «G.J.Tornverg» - ليدن - upsala 1851 - 1876. وأعيد طبعه في القاهرة.

ابن الدواداري:

9- «كنز الدرر وجامع الغرر» - الجزء السادس - تحقيق «صلاح الدين المنجد» منشورات المعهد الألماني للآثار - القاهرة - 1961

ابن الراوندي:

10- «راحة الصدور» - تحقيق «محمد إقبال» - لندن - 1920.

ابن الصيرفي:

11ـ «الإشارة إلى من نال الوزارة» ـ تحقيق «عبد الله مخلص» في العدد (XXV) من (B.I.F.A.O) لعام 1925 .

ابن العديم(كمال الدين):

12ـ «زبدة الحلب من تاريخ حلب» ـ تحقيق «سامي دهان» ـ دمشق ـ 1954 .

ابن الفقيه:

13ـ «مختصر كتاب البلدان» ـ تحقيق «M.J.Goeje» ـ ليدن ـ 1885 .

ابن القلانسي:

14ـ «تاريخ الشام» ـ تحقيق «H.F.Amedroz» ـ بيروت ـ 1908. وترجمه من العربية إلى الفرنسية «R.le Tourneau» بعنوان «دمشق من 1705 إلى 1154» ـ دمشق ـ 1952.

ابن بطوطة:

15ـ «رحلة ابن بطوطة» ـ حققه وترجمه إلى الفرنسية «ch.Defremery» و «B.R.Sanguinetti» ـ باريس ـ 1953.

ابن حبيب(محمد):

16ـ «أسماء المغتالين من الأشراف» ـ تحقيق «عبد السلام هارون» في «نوادر المخطوطات» ـ القاهرة ـ 1954.

ابن حنظلة(القاضي علي):

17ـ «كتاب سمط الحقائق في عقائد الإسماعيلية» ـ تحقيق «عباس العزاوي» ـ دمشق ـ 1953.

ابن مالك(محمد):

18ـ «كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة» (أورده الأسفرائيني). بغداد ـ

.1955

(ابن ميسّر):

19ـ «أخبار مصر». المنتقى من انتقاء «تقي الدين المقريزي» ـ تحقيق أيمن فؤاد سيد ـ المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ـ القاهرة ـ 1981.

الحامدي(إبراهيم بن الحسن):

20ـ «كتاب كنز الولد» ـ تحقيق «مصطفى غالب» ـ 1971

الحنفي(أبو محمد عثمان بن عبد الله العراقي):

21 ـ « الفرق المفترقة بين أهل الزيغ والزندقة» ـ تحقيق «Yashar Kutuay» أنقرة 1961.

الخوابي(الشيخ عبد الله بن مرتضى):

22ـ «الفلك الدوار في سماء الأئمة الأطهار» ـ حلب ـ 1933.

الديلمي:

23ـ «بيان مذهب الباطنية وبطلانه؛ منقول من كتاب قواعد آل محمد» ـ تحقيق «Strothman» ـ استانبول ـ 1939.

24ـ «قواعد عقائد آل محمد الباطنية» ـ تقديم «محمد زاهد بن الكوثري» ـ القاهرة ـ 1950.

الرازي(أبو حاتم أحمد بن حمدان):

25ـ «كتاب الزينة» ـ تحقيق «حسين فضل الله الهمداني» ـ القاهرة ـ 1957.

السجستاني(أبو يعقوب):

26ـ «كتاب الينابيع» ـ تحقيق «مصطفى غالب» ـ بيروت ـ 1965.

الشهرستاني:

27ـ «الملل والنحل» ـ طبعة دار المعرفة ـ بيروت ـ 1984.

النعمان(القاضي أبو حنيفة بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي):

28ـ «دعائم الإسلام» ـ تحقيق «آصف بن علي أصغر فيضي» ـ دار المعارف بمصر ـ ط٣ـ 1969.

29ـ «تأويل الدعائم» ـ تحقيق «محمد حسن الأعظمي» ـ القاهرة.

30ـ «كتاب أساس التأويل» ـ تحقيق «عارف تامر» ـ بيروت ـ 1960.

31ـ «كتاب الهمة في آداب أتباع الأئمة» ـ تحقيق «محمد كامل حسين» ـ القاهرة ـ 1948.

العوّا(عادل):

32ـ «منتخبات إسماعيلية».

الملطي(أبو الحسين محمد بن أحمد):

33ـ «كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»ـ المكتبة الإسلامية. استانبول ـ 1936.

النوبختي(أبو محمد الحسن بن موسى):

34ـ «فرق الشيعة» ـ تحقيق «محمد صادق آل بحر العلوم» ـ النجف ـ ط١ (1936) ـ ط2 (1959).

الهيثمي(شهاب الدين أحمد بن حجر):

35ـ «كتاب الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة» ـ مصر ـ 1894.

تامر(عارف):

36- «فروع الشجرة الإسماعيلية الإمامية» - مجلة «المشرق» - 1957.

37- «صفحات أغفلها التاريخ عن الفرقة الإسماعيلية السورية» - مجلة «الحكمة» - أيلول 1954.

38- «سنان راشد الدين أو شيخ الجبل» - مجلة «الأديب» - أيار 1953.

39- «الأمير مزيد الحلّي الأسدي شاعر سنان شيخ الجبل» - مجلة «الأديب» - آب - 1953.

40- «الفترة المنسية من تاريخ الإسماعيليين السوريين» - مجلة «الحكمة» - تموز - 1954.

41- «الفرقة الإسماعيلية الباطنية السورية» - مجلة «الحكمة» - شباط - 1954.

42- «الشاعر المغوار الأمير مزيد الحلّي الأسدي» - مجلة «الحكمة» - كانون الثاني - 1954.

43- «على أبواب ألَ - مُوت» - حريصة - 1959.

44- «الإمامة في الإسلام» - بيروت.

45- «أربع رسائل إسماعيلية» - السلمية - 1952.

46- «القرامطة: أصلهم، نشأتهم، تاريخهم، حروبهم» - بيروت.

47- «القصيدة الصورية لمحمد بن علي الحسن الصوري» - دمشق - 1955.

48- «سنان وصلاح الدين» - بيروت - 1956.

حسن(إبراهيم):

49- «تاريخ الدولة الفاطمية» - القاهرة - 1964.

50- «تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي» - القاهرة - 1967.

51- «الفاطميون في مصر وأعمالهم السياسية والدينية بوجه خاص» - القاهرة.

.1932

حسن(محمد سعد):

52ـ «المهدية في الإسلام منذ أقدم العصور حتى اليوم» ـ القاهرة ـ 1953.

حسين(محمد كامل):

53ـ «طائفة الإسماعيلية» ـ القاهرة ـ 1959.

عرفان(عبد الحاتم):

54ـ «دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية».

عنان(محمد بن عبد الله):

55ـ «تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة» ـ القاهرة ـ 1954.

غالب(مصطفى):

56ـ «تاريخ الدعوة الإسماعيلية منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر» ـ دمشق ـ 1953.

57ـ «أعلام الإسماعيلية» ـ بيروت ـ 1964.

58ـ «الحركات الباطنية في الإسلام» ـ بيروت.

59ـ «الثائر الحميري الحسن بن الصبّاح» ـ بيروت ـ 1966.

60ـ «سنان راشد الدين شيخ الجبل الثالث» ـ بيروت ـ 1957.

فيضي(آصف بن علي أصغر):

61ـ «الهداية الآمرية» ـ تحقيق ونشر ـ لندن ـ كلكتا ـ1938.

مجهول:

62ـ «كتاب مبادىء وأصول الاديان».

63ـ «تاريخ الحاكم» - في مجلة : «Mines de l'orient»-Tome, 3.

جـ - في الفرنسية والإنكليزية

Adler(Marcus N):

64- «The itinerary of Benjamin of Tudela» - (traduction et édition) dans «the jewish quarterly review»- XVI - 1904.

Alhamdani:

65- «The history of the ismaili da'wa»

Almuscati(Jawad):

66- «Hassan bin sabbah» - traduction anglaise par «A.H.Hamadani»- Karachi- 1958.

Batilly (D.lebay):

67- «Traité sur l'origine des Assasins porte Couteaux»- Lyon, 1603- réédité dans vol (20) de J.M.C. leber - les meilleures disserations.

Bergeron (pierre):

68- «Abrégé de l'histoire des sarrazins et Mahometans».

Blochet(E):

69- «Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane», Paris, 1903.

Bonthoul(B):

70- «Legrand maître des assassins», Paris, 1936.

Bowen(H):

71- «The saragudhast -isayyidna; the tale of the three school -fellows and the wasaya of «Nizam al mulk». dans: J.R.A.S. 1899.

Browne(E.G):

72- «A literary history of the persia from «Firdawsi to sa di», London;, 1906.

73- «History of Tabaristan» (par ibn Isfandiyar), London, 1905.

74- «Yet more light on Umar-i khayyam», dans: J.R.A.S. 1899.

Cahen(claude):

75-dans «A history of the Crusades», éd: M.W.Baldwin- philadelphia, 1955.

76-«La Syrie du nord à l'époque de la croisade», Paris, 1940.

77-«L'islam des origines au début de l'empire ottoman»- Paris, 1970.

78-«Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'asie musulmane du moyen âge», dans Arabica V, 1958 et VI,1959.

79-«une chronique syrienne du 6'm/12'ms:«Le bustan al Jämi «lijami» tawarikh azzaman», dans: B.E.O.D.T, 6,1936 et7,1937 et8,1938.

80-«cambridge 1958 et supplement cambridge, 1962.

Casanova:

81-«La doctrine secrète des Fatimides d'Egypte.

Casanova(p):

82-«Monnaie des assassins de perse», dans «Revue Numismatique», 3e série, XI, 1893.

Chambers(F.M):

83-«The troubadours and the assassins», dans «Moderne language note» IXIV, 1949.

Corbin(H):

84-«Cyclical time in Mazdaism and Ismailism», New York-London, 1957.

85-«De la Gnose antique à la gnose ismalienne», dans Convegno di scienze morale storiche e filologiche, 1956: Orientr ed Occidente nel medio evo-Rome, 1957.

86-«Divine Epiphany and spiritual birth in ismailism gnosis», New York- London, 1960.

87-«En Islam Iranien», 4 volumes- Paris, 1971.

88-«Etude préliminaires pour le livre réunissant les deux sagesses de Näsir- e Khosraw»- Parus, 1953.

89-«Histoire de la philosophie islamique» Paris, 1964.

90-«Imamologie et philosophie», Paris, 1970-1972.

91-«Rasä- el e Javanmardan: traité des compagnons chevaliers», Paris,

1973.
92-Trilogie Ismailienne - Paris.
93-«Un roman initiatique ismailien du 10e s», Poitiers, 1972.
Darmsteter(J):
94-«Le Mahdi», Paris, 1885.
Defremery(ch):
95-traduit Jouwaini dans:
J.A, 5e série, VIII, 1856: «éssaie sur l'histoire des ismailiens ou batiniens de la Perse plus connus sousle nom d'ssassins»-suite dans J.A-5e série, XV, 1860.
96-traduit «Hamdullah Mustawfi «dans: J.A, XI, 1848 «histoire des seldjoucides» (le tarikh- i Guzida de Hamdullah Mustawfi», suite dans: J.A, XII, 1848.
97-«nouvelles recherches sur les ismailiens ou batiniens de Syrie, dans J.A.5eme série III, 1854 et V, 1855.
98-«Sur quelques opinions singulières des musulmans».
Dermenghem(Emile):
99-«La pensée musulmane».
Douay(Graindor de):
100-«La chanson de l'antioche» (révision), éd: paulin, Paris, 1868, 2volumes.
Engels(F):
101-«Role de la violence dans l'histoire».
Falconnet:
102-«Dissertation sur les assassins peuple d'Asie», dans: «Mémoires de littérature tirés des registres de l'accadémie royale des inscriptions et belles lettres». 1em partie dans XVI et 2em partie dans XVII, 1751.
Frère(J.claude):
103-«L'ordre des Assassins», Paris.
Fraser(J.B):

104-«Narrative of a Journey into Khorrassan», London, 1825.

Fyzee(Asaf.A.A):

105-«Materials for an ismaili bibliography», dans «J.B.B.R.A.S» XI-1935.

106-«Additional notes for an ismailii bibliography», dans: J.B.B.R.S, 1936.

107-«Materials for an ismaili bibliography», dans: J.B.R.A.S, XVI, 1940.

Friedlander(I):

108-«The hetherodoxies of the shi ites», dans: J.A.O.S, XXVII-1907 et XXIX-1908.

Ghazzawi:

109-«La notion de Crime politique en islam», thèse dactylographiée.

Gibb(H.A.R):

110-«Studies on the civilisation of islam», London, 1962.

111-«The first and second Crusades from anomymous Syriac Chronicle», dans: J.R.A.S, 1933.

Goeje(J.De):

112-«Mémoires sur les Qarmates du Bahrain», dans «mémoires d'histoire et de géographie orientale», Leyde, 1862.

Grunebaum(G.E.Von):

113-«Islam: essays in the nature and grouth of a cultural tradition», London, 1955.

114-«Medieval islam», chicago, 1953.

Guyard(stanislas):

115-«Fragments relatifs à la doctrine des ismailis», dans «Notices et extraits des manuscrits», XXII, Paris, 1874.

116-«Un grand maître des assassins au temps de saladin», dans: J.A, 7'm série,, IX, 1877.

Hamadani(H.F):

117- « The history of ismaili da wat and its litterature during the last

phase of the Fatimid empire» ; dans, J.R.A.S., 1932.
118 - «Some unknown ismaili authors and their works» ; dans J.R.A.S, 1933.

Hammer(purgshtall Von):

119-«Histoire de l'ordre des assassins», traduction II Hellers et L.A de la Nourais, Paris, 1933.

Hatim(Anouar):

120-«Les poèmes épiques des croisades», paris, 1932.

Hichi(Selim Hassan):

121-«La lettre des ismailites(Assassins) à l'époque de Saladin».

Hodgson(M.G.S):

122-«The order of the Assassins: the struggle of the early Nizari ismailism against the islamic world»- the Hague- 1955.

Hollister(J.N):

123-«The shi'a of india», London, 1953.

Honda(O):

124-«Histoire du sultan djelal Eddin Manko- birti», (par Mohammad al Nasawi), paris, 1895.

Houtsma(M.Th):

125-«Recueil des textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides», Leiden, 1889.

126-«The death of Nizam al Mulk and its Conséquences», dans «Journal of indian history» III, 1924.

Ivanov(Wladimir):

127-«Alamut», dans «Geographical Journal», IXXVII-1931.

128-«Alamut and Lamsar», Tehran, 1960.

129-«A guide to ismaili litterature», London, 1933.

130-«An early shi'ite mouvement», dans: J.B.B.R.A.S, 17-1941.

131-«An ismaili interpretation of Gulshani-Raz»- J.B.B.A.S, -1932.

132-«An ismaili poem in praise of Fidawis»- dans: J.B.B.R.A.S, XIV-1938.

133-«An ismailitic word by Nasirud -din Tusi», dans: J.R.A.:S.1931.
134-«Brief survey of the evolution of ismailism»- Leiden, 1952.
135-«Concise descriptive catalogue of the Persian manuscripts in the: collection of the asiatic society of Bengal in Calcutta», Asiatic society, 1924,XXXVII.
136-«First supplement dans ibid 1927. second supplement dans ibid, 1928.
137-«Diwän of Khäki Khorasäni», édition et introduction Bombay, 1933.
138-«Fasl dar Bayani», (on the recognition of the iman) édition, traduction et introduction.
139- «Haft bäb of abu ishaq Quhistani», édition, traduction et introduction- Bombay 1959.
140-«Ismailis and Qarmatians», dans J.B.B.R.A.S. 16,1940.
141-«Ismailitica»- Calcutta, 1922.
142-«Ismaili litterature; a bibliographical survey» 2e édition, Tehran, 1963.
143-«Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids», Oxford-London- New York - Bombay, 1942.
144-«Mustansir billah» (pandiyati Jawanmardi or advices of manliness).
145-«Nasir Eddin Tusi- Rawdat attaslim», édition, traduction et introduction- Bombay, 1950.
146-«Nasir Khusraw and ismailism», Bombay, 1948.
147-«Notes sur L'«Umm'l-Kitäb» des Ismailiens de L'asie centrale», dans R.E.I- 932.
148-«Shihäb eddin sháh al Huseini: the true meaning of the religion»-Bombay, 1933.
149-«Somme Ismaili strongholds in Persia», dans, ICXII-1938.
150-«Studies in early persian ismailism- Leiden, 1948, réédité Bombay, 1955.

151-«the alleged founder of ismalism»- Bombay, 1946.

152-«the diwan of Khaki Khorasani»- édition et introduction.

153-«the organisation of the Fatimid Propaganda», dans, J.B.B.R.A.S- XV- 1939.

154-«the truth worshippers».

155-«two early ismaili treatises»- Bombay, 1933.

Juwaini(Ata Malik):

156-«traduit en anglais par «J.A. Boyle»: «the history of the world conqueror», 2 Volumes- Manchester- 1958.

Krauss(paul):

157-«Les controverses de Fakhr Eddin Razi»: dans B.I.E- XIX- 1936-1937.

Lambton(Ann.K.S):

158-«Justice in the medieval theory of Kingship», dans SI- XVII- 1962.

159-«Quis custodiet castodes: some reflections on the persian theory of gouvernement» dans: SI-V- 1956 et VI- 1956.

160-«The problem of the unrighteous ruler», dans «international islamic colloquiam», Lahore- 1960.

Laoust(Henri):

161-«Les schismes dans l'islam», Paris, 1965.

162-«L'histoire de l'islamisme et des sectes quis'y rattachent», Paris, 1852.

Levy(R):

163-«The account of the ismaili doctrine in the «Jämi al tawarikh» of Rashid al din Fadlallah», dans: J.R.A.S- 1930.

Lewis(Bernard):

164-«chapitre dans «l'élaboration de l'islam», Paris, 1961.

165-«Saladin and the Assassins», dans B.S.O.A.S-XV- 1953.

166-«The Arabs in the history», London, 1966.

167-«The assassins ; a medieval sect in islam»London, 1967.

168-«chapitre dans «the cambridge medieval history»- cambridge-

1966.
169-«The ismailites and the assassins», dans, «a history of the crusades»- philadelphia- 1955.
170-«The origins of ismailisme», cambridge, 1940.
171-«The sources for the history of the syrian assassins», dans speculm XXVII, 1952.
Lewis(N.N):
172-«The ismailis of Syria today»- dans R.C.A.S.I-XXXIX- 1952
Lockhart(Laurence):
173-«Hassani sabbah and the Assassins», dans B.S.O.A.S- 1930
Makarim(sami Sasib):
174-«The doctrine of the ismailis», Beyrut, 1972.
Mamour(prince.P.H):
175-«Polemics on the origin of the fatimide califs»- London- 1934.
Massignon(Louis):
176-«Esquisse d'une bibliographie Qarmate»- Cambridge- 1922.
Mirkhond:
177-«Le Jardin de la pureté contenant l'hitoire des prophétes, des rois et des khalifes», dans «Notices et extraits des manuscrits», tome IX- Paris- 1813.
Michaud(yves Alain):
178-«La violence», Paris, 1973.
Mohebbi:
179-«Comparaison de la pensée religieuse iranienne avec celle de l'islam».
Montgomery(Watt.W):
180-«Islam and the integration of society»- London- 1961.
181-«Muslim intellectual: A study of al Ghazali»- Edinburgh- 1963.
182-«L'Islam and the integration of society», London, 1961.
Monteith(W):
183-«Journal of a journey through Azerbijan and the shores of the

Caspian». dans «Journal of the royal geographical society»- III- 1833.
Nouwell(C.E):
184-«The old man of the mountain», dans «speculum», XXII- 1947.
Olschki(L):
185-«Storia letteraria della scoperte geografiche»- Florence- 1937.
Osborn(R.D):
186-«The sect of the Assassins», dans «calcutta review»- LVI- 1873.
Pearson(J.D):
187-«Index islamicus»- 1906-1955.
picklay(A.S):
188-«History of the ismailis», Bombay, 1940.
planhol(Gehestet De):
189-«Le monde islamique».
polo(Marco):
190-«La description du monde», mis en français moderne par «Louis Lambis», 1955.
Quatremere:
191-«Mémoire historique sur la dynastie des Khalifes Fatimides»- Paris- 1837.
192-«Mémoire historique sur les ismailiens», dans Fundgruben des orients- IV- Vienna- 1814.
Rabino di Borgomale(H.L):
193-«Les dynasties locales du Gilan et du Daylam», dans J.A- CCXXXVIII- 1949.
Reicher(Reuben):
194-«L'ordre des assassins».
Rouquette(Abbe):
195-«Les sociétés chez les musulmans», Paris, 1899.
Rousseau(J.B.Louis Jacques):
196-«Extraits d'un livre des ismailis», dans «annales de voyages», cahier, 52.

197-«Mémoires sur les trois plus fameuses sectes du musulmanisme: Les Wahabis, les Nosairis et les Ismailis», annales de voyages», cahier 42.

Sadighi:

198-«Les mouvements religieux iraniens au 2^{em} et 3^{em} s de l'hégire.

Saunders(J.J):

199-«A history of medieval islam», London, 1965.

200-«Aspects of the Crusades», christ- church, New Zealand, 1962.

Sacy(A.I.Silvestre De):

201-«Exposé de la religion des Druzes tiré des livres religieux de cette secte», paris, 1838.

202-«Lettre au directeur du moniteur sur l'étymologie du nom des assassins», dans: «Le moniteur, 1809.

203-«L'ordre des chroniques ou «Kitab Nizam Al tawarikh», dans «notices des manuscrits», tom IV.

204-«mémoires sur la dynastie des assassins et sur l'étymologie de leur noms», dans mémoires de l'institut royal- IV- 1818.

205-«Mémoire sur la dynastie des assassins et sur l'origine de leur nom», dans «le moniteur- 1809.

206-«Recherche sur l'initiation à la secte des Ismailiens», dans: J.A- 1824.

Sanvaget:

207-«Memento chronologique d'histoire musulmane».

Shiel(J):

208-«The itinerary from Tehran to Alamut and Khurramabad in May 1937», dans «Journal of the royal Geographical Society» VIII, 1838.

Sleeman(colonel James.L):

209-«secte secrète des thugs: le culte de l'assassinat en Inde.

Stark Freya:

210-En Inde «The valleys of the Assassins»- London- 1934.

Stern(S.M):

211-«The épistle of the Fatimid caliph al «Amir»: (Al Hidaya al Amiriyya); its date and its purpose», dans: J.R.A.S- 1950.

Tamir(Aref):

212-«Bahram B. Musa: the suprème ismailis agent dans «Ismailis News», uganda- 21,- mars, 1924.

Tritton(A.S):

213-«Note on some ismaili manuscripts», dans B.S.O.A.S- VII- 1933.

Tyr(Guillaume de):

214-«L'histoire des croisades», dans collection des mémoires relatifs à l'hitoire de France- éd ;M. Guizot, Paris- 1823- 35.

Vadée(Michel):

215-«L'idéologie»- Paris- 1937.

Van Brechen(Max):

216-«Epigraphe des assassins de syrie», dans J.A- 9ᵉm serie- IX- 1897.

Van Vloten(G):

217-«Recherche sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le Khalifat omayyade», Amsterdam, 894.

Vatikiotis(P.J):

218- «The Fatimid theory of state», Lahore-1957.

Vaux(Baron Carra De):

219-«Le Mahometisme», Paris, 1898.

220-«Les penseurs de l'islam», 5vols, Paris, 1921.

Vitry(Jacques De):

221-«L'histoire des croisades», dans «collection des mémoires relatifs à l'histoire de France»- Paris- 1823- 35.

Willey(P):

222-«The castles of the assassins», London- 1963.

د ـ مواد من «الموسوعة الإسلامية» «Encyclopédie de l'islam»

ـ «آل ـ موت».

- المهدي .
- أساس .
- حشاشون .
- عيّار .
- باطنية .
- بوزورك أوميد .
- داعٍ .
- دعوة .
- درويش .
- فتوّة .
- جهاد .
- حشيشية .
- الحسن الصبّاح .
- ابن عطّاش .
- إسماعيلية .
- قرامطة .
- قتل .
- السبعيّة .

هـ ـ من موسوعة العلوم الاجتماعية : «Encyclopedia of the social sciences»

- إرهاب .

و ـ من «موسوعة «هيستنج» للدين والأخلاق» «Hastings Encyclopedia of religion and Ethics»

- حشاشون .
- مهدي .

الفهرس

الباب الثاني
عرض النصوص ومناقشتها

الباب الثالث
الإيديولوجيا الكامنة وراء الإرهاب الفدائي



